



MOLNÁR ERIK

**A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS
IDEOLÓGIAI ELŐZMÉNYEI**

SZIKRA

BUDAPEST 1952

Relelelele

Kiiddi

o

Sziha

Konvini

wezeri

A történelmi materializmus rendkívüli jelentőségét ma már nem kell bizonyítgatni. Az az elmélet, amely a kommunista pártok és mindenekelőtt a Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának dicsőséges útját előre kijelölte, világtörténeti jelentőségét egymagában világot megváltoztató hatásaival is bebizonyította. A történelmi materializmus ideológiai előzményei — amelyekkel ez a könyv foglalkozik — megmutatják, hogy a történelmi materializmus már keletkezésében a legjobbra támaszkodott mindabból, amit a Marx előtti tudomány a történetelmélet területén létrehozott. De a történelmi materializmus keletkezésének története arra is fényt derít, hogy a történelmi materializmus ideológiai előzményeivel szemben is forradalmian újat hozott. Ez a két vonás: a legjobb hagyományok felhasználása és azok teremtető továbbfejlesztése, a történelmi materializmus lényegéhez tartozik. Lenin és Sztálin, akik a történelmi materializmust magasabb fokra emelték, Marx elméletét ebben a szellemben fejlesztették tovább.

A történelmi materializmus és a dialektikus materializmus szoros összefüggése következtében a könyv az utóbbi ideológiai előzményeire is kiterjeszkedik, de csak annyiban, amennyiben ezt tárgya, a *történelmi* materializmus keletkezési története megkívánja. A materialista filozófia fejlődéstörténetével tehát a könyv nem foglalkozik. A társadalomtörténeti fejlődést pedig, amelyben a történelmi materializmus ideológiai előzményei gyökereznek, csak a legszükségesebb mértékben érinti. A könyv zárófejezete röviden felvázolja magának Marxnak az ideológiai fejlődését is, amelynek közvetlen eredményeként a történelmi materializmus gondolatrendszere kialakult. A szerző terve az, hogy a történelmi materializmus alapkérdéseit külön munkában fejti ki, amelyhez ezt a könyvet bevezetésnek tekinti.

1951 október hó.

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS IDEOLOGIAI ELŐZMÉNYEI

A történelmi materializmust Marx és Engels a polgári ideológiával vívott állandó harcban dolgozták ki, és tanításuk azóta is szüntelen ideológiai harcokban fejlődik tovább. A polgári ideológusok e harcok során nem egyszer kijelentették, hogy a történelmi materializmust a tudomány meghaladta, híveit pedig szűklátókörű szektáriusoknak nyilvánították. De a fölényeskedő polgári ideológiák, amelyek egymásután „a tudomány utolsó szavának” adták ki magukat, divatozásuk rövid korszaka után letűntek a színről s életüket legfeljebb szűk szekták körében tengetik tovább. A történelmi materializmus pedig ezalatt százmilliós tömegek történetsszemléletévé vált és a szocializmus terjedésével párhuzamosan feltartóztathatatlanul halad előre hódító útján.

A valóság az, hogy a történelmi materializmusban, amint egyáltalában a marxizmusban nem volt és

„nyoma sincs semmiféle «szektáriusságnak», hogy a marxizmus nem valami begubózott, megcsontosodott tanítás, amely a civilizált világ fejlődésének országútjától *távol* jött létre”¹.

A történelmi materializmus anyagát, amelyet Marx és Engels kritikailag feldolgozott, az évezredek világcivilizáció legjobb képviselői halmozták fel. A történelmi materializmus örököse és *egyetlen* törvényes örököse mindazoknak a haladó nézeteknek, amelyeket az emberi gondolkodás évezredek során a társadalmi fejlődésről kialakított. A marxizmus éppen

¹ Lenin. A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin. Válogatott művek.* 1. köt. Szikra 1949. 65. old.

„azáltal tett szert világtörténelmi jelentőségre, hogy korántsem vetette el a polgári korszak igen becses vívmányait, hanem ellenkezőleg, magáévá tette és feldolgozta mindazt, ami az emberi gondolkodás és kultúra több mint kétezeréves fejlődésében értékes volt“².

És a történelmi materializmus az *egyetlen* rendszer, amely a társadalomtudomány továbbfejlődését a burzsoá tudományosság lehanyaglása óta biztosítja, s az emberi gondolat újabb évezredes útjain a jövőben biztosíthatja.

A történelmi materializmus nem egy szekta, hanem egy *osztály*, a forradalmi munkásosztály történetiszemlélete. A történelmi materializmus annak az osztálynak a történetiszemlélete, amely a rabszolgatartók, a feudálisok és a burzsoázia után a társadalom vezetését kezébe veszi, hogy — mint József Attila, a nagy proletárköltő írta — „helytálljon az emberiségért az örök talajon“:

*„Papok, katonák, polgárok után
így lettünk végre mi hű
meghallói a törvényeknek;
minden emberi mű
értelme ezért bűg mibennünk,
mint a mélyhegedű.“*

De a történelmi materializmus, éppen mert a munkásosztály nézeteit fejezi ki, nem egyszerűen egy új osztály, hanem a történelemben ismert legforradalmibb osztály társadalomszemlélete. A forradalmi munkásosztály a történetben teljesen új korszakot vezet be: megnyitja, az emberiség „előtörténete“ után, valódi történetének korszakát, amely nem ismeri többé a kizsákmányolást. A társadalmi formák a multban is forradalmi úton váltották fel egymást. A fejlődés a multban is ugrásszerűen hozta létre a régitől minőségileg különböző új társadalmi alakulatot. De mindeddig csak a kizsákmányolás minősége változott meg, maga a kizsákmányolás változatlanul fennmaradt. Ezt csak a proletárforradalom szünteti meg, amely szétfeszíti az osztálytársa-

² *Lenin Művei*, 31. köt. Szikra 1951. 322. old.

dalom kereteit, s ezért gyökeresen különbözik minden korábbi forradalomtól.

És ugyanezért a proletariátus történelmi ideológiája, a történelmi materializmus sem egyszerű folytatása annak, amit a társadalomtudományban a letűnt és letűnőben lévő osztályok egykor elkezdtek. Műve nem egyszerűen abban áll, hogy a mult tudományos örökségét átveszi és tovább gyarapítja. Ahogy a munkásosztály a társadalmat *gyökeresen* megújítja, amikor az osztálynélküli társadalmat létrehozza, úgy a történelmi materializmus is gyökeresen új történet-szemléletet jelent, mely a társadalomról szóló tanítást először helyezi valóban tudományos alapra. Ezért a történelmi materializmus tudományos rendszerébe az átvett örökség elemeit is csak gyökeres megváltoztatásuk után lehet beilleszteni, mint ahogy a bank, a pénz, a kereskedelem vagy a szövetkezetek — ezek az eredetükben kapitalista intézmények — jellegüket a szocializmusban gyökeresen megváltoztatják. A történelmi materializmus átvette például a klaszszikus polgári közgazdaságtantól a munkaértékelméletet. De ezt gyökeresen megváltoztatta, amikor kritikailag átdolgozta és hozzáfűzte a kizsákmányolásról és a kizsákmányolás megszüntetéséről szóló elméletet.

A történelmi materializmus ideológiai előzményeit ebből a szempontból kell értékelni. Építőkövek ezek, de új építőmester használja fel őket vadonatúj épület emelésére. Marx előtt legtöbbször felemás alkatrészek voltak idealista történetelméletekben. Harmonikusan csak a történelmi materializmus rendszerébe illeszkednek bele, amely kritikai átdolgozásukkal teremtette meg ennek előfeltételét.

A világcivilizáció első korszakának, az ókori civilizációnak legnagyobb gondolkodója Arisztotelész volt. És amint a marxizmus filozófiája, a dialektikus materializmus elemei először az ókor egyik legnagyobb filozófusa, Hérakleitosz nézeteiben tűnnek elő, úgy a marxizmus történet-szemléletének, a történelmi materializmusnak első csírait az ókor legnagyobb gondolkodójának, Arisztotelésznek a munkáiban találjuk meg³.

³ Arisztotelész logikája és természettudományi nézetei kétezer éven át uralkodtak, s a tudományból csak a XVII. században, a polgári fejlődés előrehaladásával szorultak ki.

ARISZTOTELÉSZ

Arisztotelész (i. e. 384—322) a társadalmi harcok alapját a vagyoni egyenlőtlenségben látta. Az államformákat aszerint különböztette meg, hogy melyik társadalmi csoport tartja kezében a hatalmat. Az az államforma, amelyiknél a hatalom a gazdagok kezében van: oligarchia. Az pedig, amelyiknél a hatalmat a vagyontalanok tömege, a nép birtokolja: demokrácia. A demokrácia is aszerint különbözik, hogy a vagyontalanok közül a parasztok vagy a kézművesek, vagy pedig a tulajdonból teljesen kizárt napszámosok vannak-e túlsúlyban. Ott, ahol a társadalom vagyoni szempontból két részre szakad, a fejedelmi hatalom — vagyis az államhatalom — feladata Arisztotelész szerint abban áll, hogy „megvédje a kiváltságos osztályt a néptömegektől“.

Arisztotelész tehát felismerte, hogy a politikai harcok és intézmények alapja a társadalom gazdasági rendje. De Arisztotelész az ókori rabszolgatársadalom filozófusa volt. A rabszolgaságot a társadalom szükségszerű alapjának tekintette, és a jogtalan rabszolgákat egyúttal kizárta a társadalomból. Így a rabszolgatársadalom életét sem tudta visszavezetni a rabszolgatartók és a rabszolgák alapvető osztályellentétére.

A burzsoázia filozófusai a bér munkát éppúgy a társadalom szükségszerű és örök alapjának tekintik, amint Arisztotelész, a rabszolgatartók filozófusa, annak tekintette a rabszolgamunkát. Mindkét osztályillúzió mögött az az igazság rejlik, hogy a kizsákmányolás különböző formái, mint a rabszolgamunka és a bér munka, szükségszerű átmeneti formái a társadalmi fejlődésnek. De Arisztotelész tévedése menthetőbb, mint a burzsoá filozófusoké. Arisztotelész csak egyetlen fejlettebb társadalmi formát ismert, a rabszolgatársadalmat. A burzsoá filozófusok ellenben tudják, hogy a rabszolgatartó rend történetileg éppúgy lehanyaglott, mint a feudális rend, amely az előbbi nyomába lépett,

de a bér munka-rendszert mégsem hajlandók múltó történeti formának elismerni.

Azzal pedig Arisztotelész tisztában volt, hogy, ha az emberek gépekkel rendelkeznének, „ha a vetélők maguktól szőnének, akkor nem volna szüksége a mesternek segédekre, az úrnak szolgálókra“. Arra persze nem gondolhatott, jegyzi meg Marx, hogy a gépek egy újfajta rabszolgaság, a bér-rabszolgaság eszközévé is válhatnak, amely már egyesek teljes emberi fejlődését sem fogja biztosítani, mint az ókori rabszolgaság, hanem csak ahhoz nyújt majd alapot, hogy néhány durva és félművelt parvenű „kiváló fonódatulajdonossá“, „nagy kolbászgyárossá“, vagy „befolyásos cipő-pasztakereskedővé“ válják¹.

¹ Lásd Marx. A tőke. 1. köt. Szikra 1949. 441—442. old.

AZ OLASZ TÖRTÉNETELMELET

A feudális középkorban az ókori tudományosság lehangyatlott, s a tudomány a teológia szolgálatába süllyedt, amely azt hirdette, hogy az emberek és a népek sorsát az isteni gondviselés kormányozza. A világ tudományos értelmezése csak a polgári fejlődéssel — a polgárságnak a feudalizmus ellen folytatott harca során — indult meg újra.

A polgári fejlődésben Olaszország külön helyet foglal el. A kapitalizmus itt fejlődött ki legkorábban, már a középkor végén, de ez a kézi, nem gépi munkán alapuló korai formája csakhamar, már a XVII. században, le is hanyatlott. A manufaktúra-kapitalizmus e korai fellendülésének, majd lehanyatlásának — az európai történet e külön fejezetének — felel meg az olasz történetelmélet zárt fejlődése, Machiavellitől, aki az előretörő burzsoáziát képviselte, Vicóig, aki, zseniális gondolatai mellett is, alapjában a hanyatló olasz burzsoázia gondolatait tolmácsolta.

Machiavelli (1469—1527) történetiszemlélete Firenzében alakult ki, ahol az osztályharc az összes olasz városok közül a legfejlettebb formákban folyt. „Firenzei történetek“ című művében az anyagi érdekek küzdelmét, a burzsoázia és a feudális arisztokrácia, s a vagyonosok és a vagyontalanok osztályharcát vázolta. Szembefordult az egyházzal, a feudalizmus ideológiai szervezetével, mely a keresztény alázatosság prédikálásával „a világot erőtlenné tette és kiszolgáltatta a gazoknak“. Korlátlan hatalmat követelt egyetlen személynek, a „principé“-nek, aki megteremti a kis feudális államok romjain az olasz nemzeti államot, s eközben semilyen eszköztől sem riad vissza, amely célját elősegítheti. Ha azután az egyéni diktatúra a belső és külső ellenségeken győzedelmeskedett, átengedheti helyét a köztársaságnak, melyben a burzsoázia a hatalmat közvetlenül gyakorolja. Az egyéni diktatúra tehát Machiavellinél a burzsoázia törekvéseit valósítja meg, a burzsoázia forradalmi diktatúráját képviseli.

Machiavelli a francia felvilágosodás számos gondolatát előlegezte. Megtaláljuk nála a felvilágosodás polgárilag korlátozott, idealista elgondolásait: az örök emberi természetet, amely mögött a polgár természete rejtőzött, az emberi szenvedélyeket mint a történet hajtóberejét és — a principe alakjában — a felvilágosodott önkényuralkodót, aki az államhatalom birtokában a népek sorsát alakítja. De megtaláljuk a felvilágosodás haladó, materialista gondolatát is a történet törvényszerű menetéről, s arról, hogy az emberek a körülmények termékei. Sőt, azzal, hogy az emberi szenvedélyek közül a döntő befolyást az anyagi érdekeknek tulajdonította és a történetet az osztályharcra vezette vissza, Machiavelli a felvilágosodott francia burzsoáziát is meghaladta. Az osztályharcot és az anyagi érdekek döntő szerepét a francia burzsoázia csak akkor ismerte fel, amikor a forradalom az abszolút monarchiát széjjelzúzta, s ezzel az osztályharc legnyiltabb formái előtt is szabaddá tette az utat.

Vico (1668—1744) történetelméletében a materialista elemek még nagyobb szerepet játszanak. Ha terminológiáját a modern materializmus nyelvére lefordítjuk, azt mondhatjuk, hogy a történelmi materializmus csíraformájával találjuk magunkat szembe. Vico a történelmi materializmust mindenestre annyira megközelítette, amennyire ezt polgári osztályhelyzete és a kor ismeretei egyáltalában megengedték¹.

Vico rámutatott arra, hogy az emberi történet és a természet története abban különbözik egymástól, hogy az előbbi — törvényszerű menete mellett is — az emberek, az utóbbit pedig nem az emberek csinálják. Ez a tétel elejét veszi a történet naturalista, fatalista felfogásának. Az emberi történetet Vico szakadatlan mozgásnak fogta fel, amelynek során megváltoznak az anyagi dolgok és az eszmék is, mégpedig úgy, hogy „az eszmék rendjének a dolgok rendjét kell követnie“. A dolgok fejlődése abban áll, hogy

¹ Vico filozófiai nézeteiben is Francis Baconhoz, a burzsoá *materializmus* megalapítójához állott legközelebb. De a teológiai társadalomszemlélet béklyóiból nem szabadult fel teljesen. A történet törvényszerű menetében az isteni gondviselés megnyilvánulását látta. S kora igen szűkre szabta történeti ismereteinek körét. Tudományos őstörténeti anyag hiányában az emberiség kezdeteit illetően arra kényszerült, hogy mondákból és mítoszokból — a vízőzönből és a mesebeli gigászokból induljon ki. Annál többre kell viszont értékelni elméleti teljesítményét.

az emberek az erdei életről áttérnek a földművelő és a városi életmódra, vagyis megváltoztatják anyagi életük termelési módját. S ezt az eszmék fejlődése nyomon követi, úgy, hogy az anyagi változások alapján a vallási eszmék uralmát felváltja a világ racionális szemlélete.

Az egész fejlődés szüntelen osztályharcban játszódik le, amely sorra szétfeszíti a társadalmi formákat, hogy magasabb társadalmi rendet állítson helyükbe. Minden nép története három korszakon halad át, melyek megfelelnek az ember gyermek-, ifjú-, majd érett korának. Az első korszak a barbár, patriarchális családi rend korszaka, amelyben az erdei — vagyis a vadász — életmód alapján az embereken a vallási képzetek uralkodnak. A társadalom alapvető ellentéte itt a patriarchális családfők és szolgáik ellentéte. Az államot és a jogot a patriarchák teremtik meg a lázadó szolgák fékentartására. „Az emberi jog tehát a haszon és az erő joga.” A patriarchák és a szolgák harca végül is a patriarchális rend bukásához vezet és ezzel kezdetét veszi a történet második korszaka, melyet Vico „hősi kor”-nak nevez. Ez nem más, mint a feudális rend, amelyet a feudális arisztokrácia és az egyszerű nép ellentéte sodor bukásba. Így következik be a harmadik korszak, melynek társadalmi formája a demokrácia, a polgári és politikai egyenlőség intézményeivel. Ez tehát a polgári rend, amelynek a városi életmód alapján a racionalista gondolkodásmód felel meg.

Ez eddig felfelé ívelő fejlődés, amely a kor ismereteinek korlátai között az emberiség valóságos történeti haladását ábrázolja az osztálytársadalom különböző formáin át — a rabszolgatársadalomtól a feudális társadalom közvetítésével, egészen a polgári társadalomig. Itt azonban Vico szerint a haladás megáll, sőt hanyatlásba megy át. A polgári rendben is dúl a gazdagok és a szegények harca, ez a rend is elbukik kiegyenlíthetetlen belső ellentmondása miatt. De a polgári rendet már nem váltja fel magasabbrendű társadalmi forma. A társadalom ezen a fokon, előregedve, visszasüllyed a fejlődés kiindulópontjára, a patriarchátus barbár állapotába. S itt azután egy fiatal, friss nép zsákmányává válik, amelynek történetében az egész fejlődés újra kezdődik, hogy ugyanúgy is érjen véget.

De a fejlődés mégis nem egy szempontból magasabb

színvonalon folyik tovább. Az új kiindulópont gazdagabbá vált a régi fejlődésmenet bizonyos vívmányaival. A középkor barbár társadalmá magasabb fokon áll, mint az ókori barbárság, mert az ókori fejlődés eredményei közül örökségbe kapta a kereszténységet — vagy, amint ma mondanánk. az ókornak egyes keresztény formákba öltöztetett kulturális vívmányait.

Vico fejlődéselmélete tehát a szakadatlan változás és az örökös harc dialektikus gondolatán alapul. A változás és a harc azonban az örök körforgás metafizikai korlátai közé szorul. De az örök körforgásból, amelyben a haladást hanyatlás követi, kiemelkedik megint a haladás mozzanata. Ennyiben Vicónál megtalálni a spirális mozgás fejlődéselméletének csíráját.

A fejlődéselmélet metafizikai vonása, az örök körforgás gondolata az olasz burzsoázia hanyatlását tükrözi vissza, és ugyanakkor az addigi történeti tapasztalatok hibás — de hibás voltában is érthető — általánosításán alapul. Olaszországban a XVII—XVIII. században felülkerekedett a feudális reakció és a burzsoázia hanyatlásnak indult. Az addigi történet pedig azt mutatta, hogy az „elaggott“ Görögországot meghódította a „fiatal“ Macedónia, s ezután az „elaggott“ hellenisztikus világ urává a „fiatal“ római nép vált. Ezen az alapon már az ókori Polybius felállította a körforgás elméletét, melynek reális magva az volt, hogy a rab-szolgamunkától megmérgezett társadalmak szükségkép hódítók zsákmányává válnak. És Vico előtt Róma példája is ott lebegett, mely a germán barbároknak esett áldozatul.

Abban pedig, hogy Vico elméletében a körforgás mellett bizonyos mértékig a haladó fejlődés dialektikus gondolata is érvényesül, az európai burzsoázia haladó fejlődése jut kifejezésre. Ez a gondolat meghatározott történeti tapasztalatok helyes általánosításán alapult. Az európai burzsoázia, az olasszal ellentétben, nem hanyatlóban, hanem emelkedőben volt. És Vico helyesen ismerte fel, hogy a germán népek története a barbárság magasabb színvonaláról indult ki, mint a görög-római történet.

Vico dialektikus történetiszemlélete, amelyben a történet törvényekre visszavezetett folyamatként jelenik meg, még a körforgás-elmélet keretei közé szorítva is magasan

fölötte állott a felvilágosodás metafizikai gondolatvilágának. Miért nem hatott hát Vico a francia felvilágosodásra? Nyilvánvalóan azért nem, mert az *előretörő* francia burzsoázia nem tudott mit kezdeni egy olyan elmélettel, amely a *hanyatlás* szükségszerűségét hirdette. A francia burzsoáziának feltétlenül hinnie kellett a *saját* jövőjében, Vicónál pedig *minden egyes* társadalom jövője végeredményben reménytelen, mégha az *egész emberiség* történetében ki is bontakoznak a haladás egyes elemei. Ideológiákat egyik országból a másikba csak akkor lehet átültetni, ha a társadalmi talaj mindkét országban azonos. Itt a társadalmi talaj az osztályalap azonossága mellett is ellentétes volt. Ezért Vicoval az olasz történetelmélet folytatás nélkül lezárult.

A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS

Lenin a marxizmus három ideológiai forrását különböztette meg, amelyek azonosak a történelmi materializmus forrásaival¹. Ezek: a német idealista filozófia, az angol politikai gazdaságtan és a francia utópista szocializmus. Mindhárom forrás, ilyen vagy olyan módon, a francia felvilágosodásból ered. Az angol politikai gazdaságtan a felvilágosodás gazdasági tanait — a fiziokraták nézeteit — fejlesztette tovább. Az utópista szocializmus a felvilágosodás gondolatait balról, a német idealista filozófia pedig jobbról bírálta. Így a történelmi materializmus legfontosabb előzményei közvetlenül a francia felvilágosodáshoz kapcsolódnak.

Milyen szociális alapon nyugodott a felvilágosodás társadalmi ideológiája? A francia manufaktúra-ipar a XVIII. században teljesen kifejlődött s a megerősödött burzsoázia harcba indult, hogy — felszámolva a feudális termelési viszonyokat — megteremtse a gazdasági szabadverseny politikai és jogi előfeltételeit. Ez volt az a társadalmi talaj, amelyen a felvilágosodás világnézete, mint a francia burzsoázia osztályharcos, antifeudális ideológiája kialakult.

Logikai szempontból a felvilágosodás társadalmi ideológiája a természettudományok eredményeire támaszkodott. „A polgárságnak ipari termelése fejlesztéséhez szüksége volt olyan tudományra, amely a természeti tárgyak fizikai tulajdonságait és a természeti erők működési módját vizsgálja”². A természettudomány ennek hatására a XVIII. században számottevően fejlődött, fejlődése meggyorsította az ipar fejlődését, s az ipar segítségével kezdetét vette a természet alávetése az ember uralmának. A felvilágosodást azután — amely eszméiben a burzsoá ipari fejlődést tükrözte vissza —

¹ V. ö. Lenin. A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin*. Válogatott művek. 1. köt. 65—70. old.

² Engels. Bevezetés „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig” angol kiadásához. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. Szikra 1949. 98. old.

a természettudomány sikerei arra indították, hogy az észt, amelyben a tudomány forrását látta, a világnézet egyetlen alapjának nyilvánítsa. A felvilágosodás azt hirdette, hogy „...mindennek igazolnia kell létezését az ész bírói széke előtt, vagy le kell mondania a létről. A gondolkodó értelem lett mindennek egyedüli mértéke“³.

A társadalom észszerű szemléletét a felvilágosodás úgy alapozta meg, hogy azt a képet, amelyet a tudomány a természetről kialakított, alapvonásaiban átvitte a társadalomra. A kiindulópont itt az a gondolat volt, hogy az ember is a természethez tartozik, s ezért az emberi viszonyokat éppúgy törvények szabályozzák, mint a természet jelenségeit.

A felvilágosodás eszméi a vallásos világnézet ellen irányultak, amely az isteni kinyilatkoztatásra hivatkozva szentesítette a feudalizmus intézményeit⁴. A vallásos világnézet a tudományt a teológia szolgálojává süllyesztette, azt állította, hogy az isteni gondviselés beavatkozik a világ menetébe, a lelki világot szembeállította a testi világgal, az embert a természettel, s az emberi akaratot szabadnak tekintette. A felvilágosodás most az észt tette minden létező egyetlen bírójává s a tételes vallásokat babonának nyilvánította. Istent a természetből már a természettudomány kiűzte, azzal, hogy bebizonyította, hogy a természet szigorú, kivételt nem tűrő törvényeknek engedelmeskedik. Amikor a felvilágosodás kiterjesztette a természettudományos felfogást a társadalomra, innen is kiszorította az isteni gondviselést s a szabad akarat dogmája helyébe a determinizmus elvét, a törvényszerűen meghatározott emberi cselekvés gondolatát állította.

A felvilágosodás felismerte tehát a világ belső egységét és törvényszerű szerkezetét, s ezen az alapon arra törekedett, hogy a társadalmat a tudomány módszereivel fogja fel. Mindez hatalmas haladás volt a teológiai világnézettel szemben, s egyúttal a materialista álláspont elfogadását

³ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd ugyanott, 112. old.

⁴ Holbach szerint az embereket „azért kormányozzák... rosszul, mert a vallás isteni lényként tiszteli az uralkodókat“. Következésképp, ha a rossz, feudális kormányzatnak véget akarunk vetni, a vallás hatalmát kell megdönteni.

jelentette. A materialista álláspontot ebben az értelemben az egész felvilágosodás magáévá tette. A deisták, mint Voltaire vagy Montesquieu, meghagyták ugyan istent az „első mozgató” szerepében, amely a természetnek az első lökést megadta. De ez nem változtatott azon, hogy Voltaire az egész világot hatalmas óraműnek tekintette, és Montesquieu-t sem befolyásolta abban a nézetében, hogy „minden létező törvények uralma alatt áll”⁵.

A materialista kiindulópont alapot teremtett a társadalomról szóló tudomány felépítéséhez. De a felvilágosodás ezt a lehetőséget nem tudta valósággá változtatni. Azzal ugyan tisztában volt, hogy a világ folyását magából a világból kell magyarázni, de odáig nem jutott el, hogy ezt a gondolatot a társadalmi világra alkalmazza, s az utóbbit is önmagából magyarázza. A társadalom vizsgálatánál a természettudomány kész eredményeiből indult ki s a társadalmi jelenségekre a természettudomány szemléletét és törvényeit alkalmazta.

A természettudományban azonban akkor a *metafizikai* gondolkodásmód uralkodott. Ez abban állott, hogy „a természeti tárgyakat és a természeti folyamatokat elszigeteltségükben, a nagy általános összefüggésen kívül” fogták fel, azokat „tehát nem mozgásukban, hanem nyugalmi állapotukban” szemlélték⁶.

A *metafizikai* gondolkodásmód a természettudomány akkori fejlődési fokával függött össze. A természettudomány még csak első lépéseit tette, s ezek szükségszerűen abban állottak, hogy a természetet részekre bontotta. A természetet előbb részleteiben kellett ismernie, hogy azután annak összképét megalkothassa. Az elemző eljárás azonban arra a szokásra vezetett, hogy a természet tárgyait *elszigetelten*

⁵ Ezért Marx a deizmust csupán kényelmes módszernek tartotta, melynek segítségével a materialista megszabadulhat a vallástól. (A szent család) (V. ö. Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 92. old.) Engels pedig a deizmusban mindössze a materializmus leplezett formáját látta. (Lásd ugyanott.) A deizmus azonban nem ok nélkül leplezte el materialista lényegét. Voltaire szerint isten szükséges az „egyszerű nép” fékentartására. A deizmus tehát a *burzsoá* materializmus leplezett formája.

⁶ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 126. old.

fogták fel — s ebben rejlik a metafizikai gondolkodásmód lényege.

A metafizikai gondolkodásmód két alapformában jelent meg. Az elsőnél kiszakították a tárgyat *természetes* összefüggéséből, vagyis vizsgálatánál mellőzték azokat a kapcsolatokat, amelyek más tárgyakhoz fűzik. A másodiknál kiszakították a tárgyat *történeti* összefüggéséből, vagyis nem változásában, keletkezésében és elenyészésében, hanem nyugalmi állapotában vizsgálták. Az elemző eljárás így arra vezetett, hogy a természet tárgyai a tudomány szemléletében szilárdan körülhatárolt, befejezett jelleget öltöttek, s ezzel hasonlóná váltak a metafizika tárgyaihoz, amely a dolgoknak az „érzékfeletti világban“ elrejtett, változatlan lényegét kutatta. (Ezért nevezik ezt a gondolkodásmódot Hegel óta metafizikainak.)⁷

A metafizikai gondolkodásmódnak a logikában a formális logika felel meg, mely ugyancsak szilárdan körülhatárolt, befejezett dolgokból indul ki. A formális logika szerint minden dolog azonos önmagával, nem mehet és nem változhat át önmaga ellentétébe. „A metafizikus csupa kapcsolat nélküli ellentétekben gondolkodik, így beszél: igen, igen, nem, nem, ami pedig ezen túl van, az a gonosztól való. Számára valamely dolog vagy van, vagy nincs: éppoly kevésbé lehet valamely dolog egyidejűleg önmaga és valamely más. Pozitív és negatív feltétlenül kizárják egymást; ok és okozat éppoly merev ellentétben állanak egymással“⁸.

Azt persze a felvilágosodás is tudta, hogy a természet tárgyai kapcsolatban állanak egymással és változásoknak vannak alávetve. De összefüggéseiket a metafizikai gondolkodás szellemében értelmezte. A „természetes“ kapcsolatok területén ennek főleg az egyes és az egész viszonyát illetően volt jelentősége. A metafizika azáltal, hogy a tárgya-

⁷ A metafizikai gondolkodásmódot elsősorban a történetietlen szemlélet jellemzi, s Engels olykor, mint a „Feuerbach“-ban, csak erre a vonására utal. Itt azt a gondolkodási módot nevezi metafizikainak, amely *főleg* a dolgokkal, mint adott szilárd alakulatokkal, s nem a bennük végbemenő változásokkal, tehát nem a folyamatokkal foglalkozik. (Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 369, 384. old.)

⁸ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 126. old.

kat természetes összefüggésükből kiszakítja, „elzárta maga elől az egyesnek megértésétől az egésznek megértéséhez... vezető utat”⁹.

Az egyes viszonyát az egészhez csak akkor lehet megérteni, ha az egészből mint *egységből* indulunk ki. Minden egész alkotórészekből, „egyesek”-ből áll, melyek egymással kölcsönösen összefüggnek. Az emberi szervezet például sejtekből épül fel, melyek egymással kölcsönhatásban állanak. De azok a tulajdonságok, amelyekkel az emberi szervezet mint egész rendelkezik, mégsem alkotórészeinek, a sejteknek tulajdonságaiból s ezek kölcsönhatásából erednek. Az emberi szervezet nem egyszerűen alkotórészeinek kapcsolata vagy összessége, hanem ezeknél magasabbrendű egység, mely alkotórészeihez viszonyítva sajátos, magasabbrendű tulajdonságokkal rendelkezik, s alkotórészeit ezeknek megfelelően maga alakítja. Például: az emberi szervezet, a sejt tel szemben, különféle szervekkel rendelkezik. E szervek ugyan sejtekből állanak, de ezek a sejtek egymástól megint szervenként különböznek. Az emberi szervezet tulajdonságait nem lehet tehát alkotórészeiből, a sejtekből megérteni, hanem megfordítva, a sejtek tulajdonságait kell egységükből, az emberi szervezetből levezetni. A metafizikus azonban az alkotórészt, az egyest elemző eljárásával az egésztől elkülöníti, azt önmagában szemléli és az *így adott* tulajdonságaiban fogja fel. S miután az egyest ezen az alapon egyszerűsmindenkorra meghatározta, az egyesekből kísérli meg az egész levezetését; az eredmény azután az, hogy sem az egészet, sem az egyest nem képes megérteni¹⁰.

⁹ Engels. Az „Anti-Dühring” régi előszava. Lásd Engels. Anti-Dühring. Szikra 1950. 346. old.

¹⁰ Az egész és alkotórészei viszonyának metafizikai szemléletét a klasszikus mechanikai tudomány is magáévá tette, amikor az anyagi test egészt az alkotóelemeit kitevő atomokra, illetve ezek kölcsönhatására vezette vissza. Innen ment át ez a szemlélet más tudományágakba, s ezért azt a mechanikai szemlélet fogalma alá szokták vonni és mechanikai halmazként (aggregátumként) felfogott egészről beszélnek. A biológiában Virchow kísérelte meg, hogy az élő szervezet funkcióit a sejtek funkcióinak összegéből vezesse le. De még a modern fizika is, ideszámítva a kvantummechanikát, Engels dialektikus álláspontját igazolja, amely szerint a fizikai „tömeg csupa molekulából áll, de mégis olyan valami, ami lényegileg különbözik a molekulától, amint ez is az atomtól”, saját alkotórészétől. (Lásd Engels. A természet dialektikája. Szikra 1950. 28. old.)

Ami a dolgok „történeti“ kapcsolatait illeti, a felvilágosodás a változást vagy mozgást, tehát a fejlődést ismétlődésnek, a kiindulópontra való visszatérésnek, körforgásnak fogta fel. „A természet — ezt tudták — örök mozgásban van. De ez a mozgás az akkori felfogás szerint örökös körforgás alakjában ment végbe és ezért sohasem jutott előre; mindig ugyanazokat az eredményeket hozta újra létre“¹¹. A felvilágosodás így a változást is a változatlan eredmények metafizikai keretei közé zárta.

Hogy alakult ki a „változatlan változás“ gondolata? „Az asztronómiai és a mechanikai (földi) mozgás, és hasonlóan a növények, az állatok és az ember élete beverte az emberiség fejébe nemcsak a mozgás eszméjét, hanem éppen az olyan mozgás eszméjét, amely egyre visszatér a kiindulópontokhoz“¹². A tapasztalat azt mutatta, hogy a növények, állatok, emberek élete az egyének keletkezésén és elenyészésén át ugyanarról a pontról mindig újra megismétlődik. S a közvetlen tapasztalat szűk látókörét a tudomány még nem szélesítette ki. Ellenkezőleg, a közfelfogást első eredményeivel még inkább megerősítette. Az asztronómia például megállapította, hogy a bolygók is örökösen önmagukba visszatérő pályákon keringenek. Diderot mindebből ezt a következtetést vonta le: „A világ olyan marad, amilyen volt és lesz.“ S a tudomány a változatlan természet képét kiegészítette a változatlan, örök természeti törvény fogalmával. „A természet — mondotta Holbach — egyszerű, egyforma és változatlan törvények szerint működik.“

A felvilágosodásnak volt tehát fejlődéselmélete, annak ellenére, hogy metafizikusan gondolkodott. A metafizikai gondolkodásmódot nem az jellemzi, hogy a fejlődést tagadja, hanem az, hogy ezt korlátozottan fogja fel. Ehhez képest a fejlődésszemlélet alapvető ellentéte nem is a fejlődés metafizikai tagadása és dialektikus elismerése közötti ellentét. A fejlődés két alapvetően ellentétes felfogása a korlátozott, metafizikai fejlődéselmélet, amely a burzsoáziát jellemzi, és

¹¹ Engels. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 369. old.

¹² Lenin. Filozófiai füzetek. 314. old. (oroszul).

a dialektikus fejlődéstudomány, amely a proletariátus fejlődéstudományának szemlélete¹³.

A metafizikai gondolkodásmód volt a felvilágosodás társadalomfelfogásának első korlátozottsága. Második korlátozottsága a *mechanikai* szemléletben állott. Ez azon alapult, hogy a természet mozgását a mechanikai mozgás mintájára fogták fel, vagyis minden természeti jelenségre a mechanika mértékét alkalmazták.

A mechanikai szemlélet onnan eredt, hogy „akkoriban az egész természettudományból csak a mechanika és ebből is csak az égi és földi szilárd testek... mechanikája volt bizonyos mértékben befejezett“¹⁴. Ezért a természettudomány többi ágában is a mechanikát, azt a különleges tudományt vették alapul, amely az anyagi testek helyváltoztatásával foglalkozik. Ez pedig odavezetett, hogy a mechanikai jelenségek sajátosságait és törvényszerűségeit átvitték a nem-mechanikai: a fizikai, kémiai, biológiai, egyszóval az összes természeti jelenségekre.

Amikor a felvilágosodás a társadalom vizsgálatánál a természettudományi eljárásokat alkalmazta, a metafizikai gondolkodásmódot és a mechanikai szemléletet átvitte erre a területre is. Társadalomfelfogásának kiindulópontja a

¹³ A fejlődés metafizikus és dialektikus felfogását Sztálin állítja élesen szembe „A dialektikus és a történelmi materializmusról“ című alapvető munkájában. (Lásd *Sztálin*. A leninizmus kérdései. Szikra 1952. 670—673. old.) A „metafizika“ itt található jellemzése teljes mértékben fedi a felvilágosodás fejlődéstudományát, ideszámítva ennek fejlettebb változatát, az úgynevezett haladás-elméletet is. (Lásd e könyvben 30—32. old.) — A dialektikus fejlődéstudomány kiépítésének közvetlen alapja a kiindulópontból való visszatérés metafizikai fejlődéstudomány volt. Lenin a fent idézett helyen a dialektikus mozgás eszméjét vezeti le. A dialektikus mozgás is visszatér kiindulópontjához, de úgy, hogy az eredeti tartalmat új elemekkel gazdagítja. Ezáltal a dialektikus mozgás a körforgással szemben a spirális mozgás alakját ölti fel. Másrészt viszont, az örök körforgás elmélete, amely a földi fejlődés viszonyaira alkalmazva metafizikusan korlátozottnak mutatkozik, helyesnek látszik, mihelyt az egész világegyetem fejlődéséről van szó. A világegyetem méreteiben „az anyag örök körforgásban mozog“. (Engels. Bevezetés „A természet dialektikájá“-hoz. Lásd *Engels*. A természet dialektikája. 25. old.) A világegyetemben — ezt kell legalábbis feltételeznünk — milliónyi nap és föld keletkezik újra meg újra, milliónyi földön játszódik le a dialektikus fejlődés emelkedő, majd hanyatló vonalon, és milliónyi föld és nap pusztul el újra meg újra. A világegyetem törvényei a dialektikus változást az örök változatlanág keretei közé zárják.

¹⁴ Engels. Feuerbach... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 368. old.

metafizikai gondolkodásmódban gyökerezett, amely az egész vizsgálatánál a részeket veszi alapul és az egészet a részek összegének tekinti. A felvilágosodás a társadalom szemléleténél az emberi egyénekből mint a társadalom alkotórészeiből indult ki, s a társadalmat nem tekintette többnek, mint egymásközt kapcsolatot létesítő emberi egyének puszta halmazának. A társadalmat a felvilágosodás szerint úgy kell felfogni, mintha az egyének szerződése hozta volna létre, amellyel ezek eredeti korlátlan szabadságukról a közösség javára lemondottak.

A társadalomnak ez az *individualista* („atomista“) felfogása nemcsak a metafizikai gondolkodásmódból következett. Mélyebben fekvő okait a burzsoázia gazdasági helyzetében találjuk meg; a társadalmat ugyanis olyannak tükrözte vissza, amilyennek az árutermelő burzsoá szemszögéből látszik. A burzsoá viszonyok mellett az *össztermelés*, amely a társadalom anyagi szükségleteit kielégíti, szétforgácsolt *egyének* árutermeléséből tevődik össze, ezek árutermelésének puszta, mechanikus összege. S ahogyan a polgár szerződik a másikkal egy bála rizs megvételére, úgy szerződnek az egyének a felvilágosodás felfogásában társadalom- vagy államalapításra.

A „társadalmi szerződés“ individualista tanával a felvilágosodás eleve olyan útra lépett, amelyen lehetetlen volt a társadalom valódi törvényszerűségeit felderíteni. Ezek más természetűek mint az egyéni élet törvényszerűségei, s csak a társadalomból kiindulva ismerhetők fel.

Az emberi egyént a felvilágosodás olyan természeti lénynek tartotta, amelynek életmegnyilvánulásait, éppúgy mint minden létező mozgását, a mechanika törvényei határozzák meg. Az emberben tehát mechanikai szerkezetet, vagyis gépet látott. Holbach szerint, aki a mechanikai szempontot a legkövetkezetesebben alkalmazta, minden ami a természetben létezik, a mechanika egyetemes törvényeinek engedelmeskedik s amit az ember tesz, „a tehetetlenségi erőnek, az önmagunkra irányuló nehézkedésnek, a vonzó és taszító erőnek, az önfenntartási törekvésnek, egyszóval annak az energiának a megnyilvánulása, amely az embernek minden létezővel közös sajátossága“. Ezzel a természet-tudományilag megalapozott, úgynevezett *naturalista* szocio-

lógiai felfogással megszületett a burzsoá szociológia mechanikai irányzata.

De ahogyan a társadalmat nem lehet az emberi egyénekből megérteni, úgy az emberi cselekvést sem lehet a mechanika törvényeiből megmagyarázni. A tehetetlenség mechanikai törvénye, amely szerint a testek megmaradnak egyenletes és egyenesvonalú mozgásukban — puszta frázis, ha az emberi cselekvésre alkalmazzuk, mert ez más és több, mint az anyagi testek mozgása, s mint magasabbrendű mozgásforma, magasabbrendű törvényeknek engedelmeskedik. Ezért a felvilágosodás az embert s ennek alapján a történeti eseményeket és a társadalmi intézményeket valójában nem is a mechanika, hanem a pszichológia törvényeivel magyarázta. A társadalmi élet, a történet hajtóerejének ténylegesen az egyén indítóokait, legtöbbször szenvedélyeit tekintette, amelyek kielégítésénél az embert „véleményei“ kormányozzák. Az, hogy a szenvedélyeket ugyanakkor a mechanikai mozgás fogalma alá vonták, hogy például a szeretetet és a gyűlöletet a tömegvonzással és taszítással azonosították, e felfogás pszichológiai lényegén mit sem változtatott.

Végeredményben a metafizikai gondolkodásmód a mechanikai szemlélet közvetítésével a történet *idealista* felfogásához vezetett. S „az idealizmus megtartása «fent», a társadalomtudomány területén“¹⁵ — ez volt a felvilágosodás társadalomfelfogásának harmadik korlátozottsága, amely nemcsak a filozófiai idealistákat, hanem a materialistákat is jellemezte.

A hiba itt persze nem abban állott, hogy a felvilágosodás „eszmei hajtóerőket ismer el, hanem abban, hogy nem megy tovább, vissza az ezeket mozgató okokig“, és nem törekedett tovább hatolni, eljutni azokhoz az okokhoz, melyek ezeket az erőket megteremtik. A hiba ott volt, hogy a felvilágosodás megállott a jelenségek felszínénél és nem kutatta fel a hajtóerők hajtóerőit¹⁶, azokat a rejtett anyagi mozgatóerőket, amelyek a felszínen működő eszmei hajtóerőket meghatározzák.

Ha azonban a történetet az egyénekből s ezek indító-

¹⁵ Lenin. Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra 1949. 242. old.

¹⁶ V. ö. Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 388. old.

okaiból magyarázzuk, úgy végül is odajutunk, hogy a tömegek történeti szerepét szem elől tévesztjük és a történet végső hajtóerejét a kiemelkedő egyének s a nagy történeti személyiségek, királyok és hadvezérek, próféták és filozófusok szenvedélyeiben és eszméiben keressük. Az individualista-idealista felfogás megszülte a *hős-elméletet*, amely abból a tényből is erőt merített, hogy a feudális társadalom vezetői nyilvánvalóan a tömegek nélkül s a tömegek ellenére vitték az ügyeket. A felvilágosodás történetírásában a hős-elmélet uralkodott. Voltaire mint történetíró például a személyiség szerepét helyezte előtérbe, s a tömegekről, a „csöcselékről“ csak megvetéssel beszélt.

Ha viszont a kiemelkedő személyiségeket a történet végső hajtóerejének tekintjük, anélkül hogy megjelenésüket, törekvéseiket és eszméiket törvényszerűen levezetnénk — a történetet átengedjük a *véletlen* uralmának. Mert ebben az esetben a véletlenül fordul meg, hogy a nagy történeti egyéniség mikor jelenik meg, s hogy a vezető személyek mire törekednek és miként gondolkodnak. Így a történeti folyamat, amelyet a felvilágosodás elvileg törvényszerűnek tekintett, tényleges értékelésében a törvényszerű folyamat ellentétévé, a véletlenek sorozatává változott át. Holbach például ezt írta: „Kelleténél több sav a fanatikus epéjében, felforró vér a hódító szívében, fájdalmas emésztés az egyed-uralkodó gyomrában, valami asszony szeszélye — elégséges ok arra, hogy háború indítására késztesse, hogy milliókat küldjenek vágóhídra... hogy a népeket nyomorba taszítsák... s hosszú-hosszú évszázadokra kétségbeesésbe és inségbe döntsék.“ A felvilágosodás így a történetre még a körforgás fejlődéselméletét sem tudta alkalmazni, mint ezt Vico tette. Vico szerint a kör kiinduló- és zárópontja közt *törvényszerű* folyamat játszódik le, a felvilágosodás azonban nem ismerte a történet törvényszerű menetét¹⁷.

¹⁷ A felvilágosodás tehát a társadalomnak azt a Marx előtti felfogását képviselte, amely szerint „a társadalom az egyének mechanikus halmaza, amelyen a felsőbbség (vagy ami ugyanaz: a társadalom, a kormány) tetszésszerű változtatásokat eszközölhet, amely véletlenül keletkezik és változik“. (Lenin Művei. 1. köt. Szikra 1951. 139. old.) E felfogás alapján azonban lehetetlen volt a társadalomtudományt felépíteni, amely a társadalom *törvényeinek* tudománya, amivel szemben a felvilágosodás a társadalmi folyamatot *véletlenek* sorozatának tekintette.

A felvilágosodás történetelmélete még így is alkalmas volt arra, hogy a multat *belső ellentmondás* nélkül megmagyarázza. A történeti folyamat törvényszerű felfogása és a véletlen uralmának elismerése közötti ellentmondást kiegyenlítették azzal, hogy a törvényszerű és a véletlen ellentéteit a szükségszerűség fogalmában azonosaknak fogták fel, vagyis a véletlent — a mechanikai determinizmus értelmében — éppen olyan szükségszerűnek tekintették, mint a törvényszerűt. Ezzel persze, mint Engels mondotta, a szükségszerűt a véletlen színvonalára szállították le¹⁸. Kleopátra orrformája nemcsak történeti tényezővé vált, hanem ugyanazon szükségszerűséggel következett az okok és okozatok széttéphetetlen láncolatából, mint a naprendszer mozgása.

A nehézség ott kezdődött, ahol a mult történetét a jövő fejlődéssel kellett összekapcsolni. Az utóbbinak új, még eddig nem létező társadalmi rend, a burzsoá rend győzelmét kellett magával hoznia. De hogyan keletkezhetett valami gyökeresen új a felvilágosodás metafizikai világában, amely, örök törvényeinek engedelmeskedve, minden változás ellenére is mindig „olyan marad, amilyen volt és lesz“?

Ezt az ellentmondást a metafizikai gondolkodás szellemében oldották fel, úgy, hogy a mechanikai típusú törvények mellett a természettörvény fogalma alá vonták a törvényszerűség egy más típusát is, „az emberi természet örök törvényeit“. A metafizikai felfogás azt tartotta, hogy az emberi természet örök és változatlan, minden időben és helyen ugyanaz. Ebből azt következtették, hogy létezik egy olyan társadalmi rend is, amely összhangban áll az örök emberi természettel. S ez a társadalmi rend, a társadalom „természetes rendje“ az embernek a természettől adott örök jogain alapul. Az utóbbiak alapja pedig — amint ezt a fiziókraták megfogalmazták — a *tulajdonjog*, amely magában foglalja az egyén jogát képességeinek *szabad* kifejtésére és a képességei felhasználásával alkotott dolgok elsajátítására.

A feudálisok a társadalmi újításokat úgy igazolták,

¹⁸ V. ö. Engels. Jegyzetek a természet dialektikájához. Lásd Engels. A természet dialektikája. 87. old.

hogy ezeket a régi állapotok helyreállításának tüntették fel. A burzsoázia az új igazolásáért az örökkévalóhoz folyamodott. Az önmagában újat sem a feudálisok, sem a burzsoázia nem ismerte.

Az ember „természeti jogait“ a felvilágosodás elidegeníthetetleneknek és elévülhetetleneknek nyilvánította s ebből azt a következtetést vonta le, hogy e jogokat a társadalmi szerződés sem érinthette. És minden baj okát éppen abban látta, hogy az ember eddig nem ismerte saját természetét, s ezért a társadalmat tudatlanságában az örök emberi jogok megsértésével rendezte be. Most azonban az ész — az ezt képviselő filozófia — felfedezte végre az emberi természet örök törvényeit, s ezzel az emberiség előtt megnyílt az „ész birodalma“: a tökéletes társadalom, a maga örökkévaló formáival.

A nagy felfedezés szerintük persze szintén véletlen műve volt, bekövetkezhett volna évszázadokkal korábban, késhetett volna még évszázadokig. Véletlen volt a felvilágosodás szerint, hogy a böcs filozófusok éppen most jelentek meg¹⁹. De abból, hogy az észszerű társadalmat csak most fedezték fel, az következett, hogy minden addigi társadalom észszerűtlen volt, s hogy a mult története nemcsak véletlenségek, hanem esztelenségek, csalások és bűnök sorozata. „Az emberiség évszázados története — mondotta Diderot — annak története, hogyan nyomta el néhány gazember az emberiséget.“

„Minden eddigi társadalmi és államformát, minden hagyományos nézetet mint észszerűtlent a lomtárba dobtak; a világot mindezideig csupán előítéletek vezették; az egész mult csupán szánalmat és megvetést érdemelt“²⁰. A „sötét középkorra“, melynek maradványai a burzsoázia útjában állottak, mély megvetéssel néztek. A középkori történet nagy vívmányait nem ismerték fel, éppoly kevésbé, mint a kereszténység társadalmi gyökereit. Voltaire az elsőben

¹⁹ Engels (A szocializmus fejlődése... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2 köt. 115. old.) erről a felfogásról az utópista szocialistákkal kapcsolatban beszél. De ez a felfogás is, mint az utópisták más nézetei, a felvilágosodás gondolatvilágában gyökerezett.

²⁰ Ugyanott, 113. old.

csak a barbárságot látta, a másodikat pusztá babonának tekintette. A felvilágosodás történetiszemlélete teljesen történetietlen volt²¹.

A mechanikai természettörvények és az emberi természet törvényei, közös metafizikai jellegük mellett is, a társadalmi törvényszerűség különböző típusait képviselik. A mechanikai természettörvényeket, mint például a vonzás és a taszítás törvényét, úgy fogták fel, hogy ezek a társadalomban az emberek tudatától és akaratától függetlenül érvényesülnek. Az emberiség esztelen multját az ilyen természetű törvények határozták meg. Ezzel szemben az emberi természet törvényei, mint a tulajdon természetes joga, csak akkor érvényesülhetnek, ha azokat az ész felismerte és megvalósulásukat akarja. Az emberiség észszerű jövőjét az ilyen típusú törvények fogják meghatározni.

A társadalmi törvényszerűségek valóban kétféle formában érvényesülnek. Az egyiknél a törvényszerűség az emberek tudatától és akaratától függetlenül hat. Így a kapitalizmus a feudalizmusban törvényszerűen, de az emberek tudatától és akaratától függetlenül fejlődik ki. A másik forma a felismert és akart törvényszerűség. A társadalom törvényszerűen fejlődik át a kapitalizmusból a proletárforradalom útján a szocializmusba, de a proletariátus ezt a törvényszerűséget ismeri és megvalósulását akarja.

A társadalmi törvényszerűség kétféle típusát a felvilágosodás csak megsejtette, de nem fogalmazta meg világosan. És a helyes formákat — azonkívül hogy ezeket metafizikai alapra helyezte — helytelen tartalommal töltötte ki. Az ember éppoly kevésbé rendelkezik a természettől nyert jogokkal, mint ahogyan a társadalomnak nincsenek mechanikai törvényei. Az emberi természet örök törvényei mögött valójában a burzsoázia politikai követelései rejlettek, amelyeket azért ruháztak fel a természettörvény erejével, hogy nagyobb nyomatókkal érvényesüljenek.

De éppen ezért a felvilágosodás elgondolása az örök emberi természetről meghatározott társadalmi realitásra, a

²¹ A feudális reakció viszont, amely a francia forradalmat követte, „a középkor különös, történetietlen felmagasztalásához” fogott. (Marx—Engels. Művészetről, irodalomról. [A marxizmus-leninizmus kis könyvtára, 70—72. sz.] Szikra 1950. 86. old.)

burzsoá természetére támaszkodott. „Tüzetesebb megismerésnél... kiderült, hogy ez az ember az akkori, burzsoává való átmenetének folyamatában levő középpolgár volt, és természete abban állott, hogy az akkori, történetileg megadott viszonyok között gyártott és kereskedett“²².

És az örök emberi természetből levezetett észszerű társadalom sem volt pusztá elmeszülemény, hanem a burzsoá társadalmat tükrözte vissza, úgy, ahogyan ez a feudalizmusban már kialakult, de megszabadítva a feudalizmus bilincseitől. A tulajdon természetes joga mögött a burzsoá tőketulajdonra való jog állott, melynek érvényesülése megkívánta a szabadverseny elveinek uralmát. A felvilágosodás eszméinek hátterében, ha metafizikai burkolatban is, azok a feladatok rejtőztek, amelyeket a társadalom anyagi életének fejlődése során napirendre tűzött, s amelyeket utóbb meg is valósított. Holbach művei, mint Plehanov megjegyzi, az emberi természetre alapítva pontosan azokat a követeléseket tartalmazták, amelyeket az Alkotmányozó Nemzetgyűlés utóbb a burzsoá fejlődés érdekében megvalósított.

A felvilágosodás rámutatott tehát a küszöbönálló társadalmi átalakulás tényleges irányaira. Egyben hangsúlyozta az átalakulás történeti szükségszerűségét is, amikor azt a társadalom természettörvényeiből vezette le. Ezzel burzsoá osztályfeladatát teljesítette. De az átalakulás osztályértelmét nem ismerte fel és törvényszerűségét hamisan magyarázta. Ezzel burzsoá osztálykorlátai között maradt.

A felvilágosodás az emberi ész mindenhatónak tekintette. A mechanika sikerei alapján az észnek korlátlan képességet tulajdonított a természettörvények felismerésére és hasznosítására. Emellett az ész mindenhatóságát átvitte a társadalom területére. Az ész, amely a tökéletes társadalmat felfedezte — ez az ész volt hivatott e társadalom megvalósítására is. A felvilágosodás nem ismerte fel, hogy a természettudomány vívmányait a polgári termelés szükségletei hívták életre. Az ész metafizikusan elszakította a társadalom anyagi életfeltételeitől és ezek történeti formáitól — melyek lehetőségeit és korlátait meghatározzák —

²² Engels. Anti-Dühring. 155. old.

és abszolút hatóerővel ruházta fel. Ebben állott *racionaliz-musa*, mely idealizmusának egyik megnyilvánulása volt.

A tökéletes társadalom úgy fog megvalósulni, hogy a filozófia, az ész képviselője, az emberek belátásához folya-modik. Megdöntve hamis nézeteiket, „felvilágosítja“ az embereket s meggyőzi őket a társadalmi átalakulás szükségességéről. Előrelátható, hogy nem lesz könnyű dolga, mert a mult előítéletei mélyen gyökereznek. De végül mégis győzedelmeskedik, mert az emberek természettől fogva haj-lamosak arra, hogy az ész szavát meghallgassák. Az emberi természet törvényei tehát bizonyosan megvalósulnak, csak az időpont bizonytalan.

A társadalmi átalakulás eszköze ilyenformán nem a forradalmi erőszak, hanem a békés propaganda. A „durva tömegeket“, amelyek nélkülözik a történetalkotó erőt, még ez is elkerüli. A „felvilágosító“ propaganda az irányadó véleményeket akarja megváltoztatni, s ezért a társadalom felső, hangadó köreihez fordul — ahhoz a réteghez, ame-lyet a burzsoá szociológia ma „társadalmi elit“-nek nevez. S a társadalmi — az osztály — helyzettel itt már nem törő-dik. Nem tesz különbséget a feudális udvaronc és a burzsoá manufaktúratulajdonos között, mert mindkettőt egyformán meggyőzheti és mindkettőt érdemes meggyőznie. De leg-főképp a fejedelem s kormányának — a feudális rend hiva-talos képviselőinek — belátásához folyamodik, mert ők rendelkeznek a tényleges hatalommal, amely a társadalmat átalakíthatja.

Látható, hogy amikor a felvilágosodás a jövő társadal-mát s a hozzá vezető utat elképzelte, ugyanúgy gondolko-dott, mint a mult megítélésénél. A jövőt az emberi természet örök, *metafizikai* törvényeiből vezette le, s azt az erőt, amely a jövő társadalmát megszervezi, *idealista*-racionalista módon az észben kereste. A társadalomszemlélet eme korlátait csak néhány gondolkodó tudta valamennyire, itt-ott, elmozdítani.

Turgot és Condorcet, a *haladás-elmélet* megalkotói sze-rint a természetet törvényei ugyan „mindig azonos folya-matok körébe“ zárják, de a társadalom törvénye a folytonos és végnélküli haladás. A haladás lényegét abban látták, hogy az embernek a természettől adott szellemi és erkölcsi képességei fokozatosan növekednek. Az esedékes társadalmi

átalakulás az ő szemükben már nem abban állott, hogy az emberi természetet örök jogaiba visszaállítják, hanem az örök emberi természet kibontakozásának újabb, magasabb fokát képviselte. Bevitték tehát a fejlődéstudományba a haladó fejlődés gondolatát, amely az alacsonyabbtól a magasabb felé mozog, és ezzel egy lépést tettek előre.

De, nem szólván arról, hogy a társadalmat metafizikai merevséggel szembeállították a természettel, a haladást mindössze fokozatos mennyiségi változásnak tekintették. A haladást nem „a régi minőségi állapotból új minőségi állapotba való átmenetként” fogták fel, hanem mint „egyszerű növekedési folyamatot... ahol a mennyiségi változások nem vezetnek minőségi változásokra”²³.

Mint az egész felvilágosodás, a haladás-elmélet is szem elől tévesztette azt, hogy az emberi természet a társadalmi fejlődéssel minőségileg megváltozik. Az ember egyszersmindenkorra adott szellemi és erkölcsi képességeiből, mint változatlan minőségből indult ki, s a fejlődést e változatlan minőség mennyiségi változásaira korlátozta. Az ember ebben a felfogásban bölcsőbb, jobb, boldogabb lesz, de ezzel csak kibontakozik természettől fogva meglevő örök képessége a bölcseségre, jóságra, boldogságra. A képességek mennyiségi változásában az emberi természetnek ugyanaz a minősége, változatlan lényege jelenik meg.

A fejlődésnek ez a felfogása a mechanikai természet-tudományból eredt. A mechanika „csak mennyiségeket ismer, sebességekkel és tömegekkel és legfeljebb térfogatokkal számol”²⁴, de a minőségtől elvonatkoztat, ennek változásai-val nem foglalkozik.

A változást tehát a haladás-elmélet is a változatlanság metafizikai alapjára helyezte. Az ember s vele a társadalom minőségileg ebben a felfogásban is változatlanul „olyan marad, amilyen volt és lesz”. Ezért a haladás-elmélet a metafizikai fejlődéstudományok közé tartozik. Ezeknek azt a válfaját képviseli, amely a fejlődés lényegét — a körforgás-elmélettel szemben — nem ugyanazon folyamat örökös meg-

²³ Sztálin. A dialektikus és a történelmi materializmusról. Lásd *Sztálin*. A leninizmus kérdései. 671. old.

²⁴ Engels. Jegyzetek az „Anti-Dühring”-hez. Lásd *Engels*. Anti-Dühring. 392. old.

ismétlődésében látja, hanem „a fejlődést mint csökkenést és növekedést“ fogja fel²⁵. A metafizikai fejlődéstudománynek ez a válfaja később, amikor a burzsoázia reakciós osztályává változott, a vulgáris evolucionizmus alakjában jelent meg.

A haladás-elméletet egy további metafizikai vonás is jellemezte. A metafizikusok logikája — a formális logika — tagadja, hogy a belső ellentmondás a jelenségek objektív sajátossága. A tőke és a munka ellentmondásai pedig, amelyek a metafizikus logikát megingathatták volna, még csak csírájukban lappangtak. Ezeknek megfelelően a haladás-elmélet nem ismerte fel a polgári fejlődés ellentmondásos menetét, azt, hogy a haladást az akkori társadalomban a dolgozó tömegek hanyatlása, fokozódó elnyomódása kísérte. A haladás-elmélet azt tartotta, hogy „az alacsonyabbtól a magasabb felé haladó fejlődési folyamat... a jelenségek harmonikus kibontakozásának során... megy végbe“²⁶. A társadalom átalakulását nem az antagonisztikus osztályok véres harcától, hanem, naív-optimista — és idealista — módon, az emberi képességek harmonikus kibontakozásától, az ész és a tudomány haladásától várta.

Egy másik elméletben, Montesquieu *földrajzi materializmusában* kísérletet láthatunk az idealista történetiszemlélet meghaladására. Montesquieu arra törekedett, hogy az egyének indítóerőit, az egyéni szenvedélyek és vélemények mögé hatoljon és így felfedezze „a hajtóerők hajtóerőit“. Ezeket az erőket ő már a társadalom anyagi életfeltételei között kereste, és a földrajzi környezetben, elsősorban az éghajlati viszonyokban vélte megtalálni.

A földrajzi viszonyok azonban a társadalom külső anyagi életfeltételeihez tartoznak, amelyek a társadalom fejlődését befolyásolják ugyan, de döntően nem határozzák meg. A társadalmi fejlődést döntően *belső* anyagi életfeltételei határozzák meg, amelyek összességükben a társadalom termelési módját alkotják. Montesquieu földrajzi materializmusa a mechanikai szemléleten alapult. Ahogyan a mechanika egy bizonyos anyagi test mozgását a rá kívülről ható

²⁵ Lenin Művei. 3. kiad. XII. köt. 324. old. (oroszul).

²⁶ Sztálin. A dialektikus és történelmi materializmusról. Lásd Sztálin. A leninizmus kérdései. 673. old.

erőkre vezetí vissza, úgy magyarázta Montesquieu a társadalom mozgását a rá kívülről ható környezettel.

Az emberi természet Montesquieu-nél minőségileg sokféle alakban jelenik meg. De ezt a sokféleséget nem a fejlődés hozta létre. Nem egy meghatározott nép szenvedélyei és véleményei, „általános szelleme“ fejlődik az egyik minőségből a másikba *egymásután*, hanem a földrajzi környezet különbségei alakítják a népek szellemét eltérően, *egymás mellett*. A népszellem itt sokféle, de sokféleségében is változatlan, mert a változatlan földrajzi környezet, a természetnek egy-egy földrajzi területen örökösen fennálló viszonyai határozzák meg. A társadalmat tehát Montesquieu földrajzi materializmusában is a metafizikai változatlanság jellemzi.

A burzsoá szociológia földrajzi irányzatát Montesquieu alapította meg. Nála a társadalom földrajzi elmélete nem szenved még *belső* ellentmondásban. Montesquieu a *változatlan* népszellemet akarta a változatlan földrajzi környezettel megmagyarázni, olyan korszakban, amely szükségképpen metafizikusan gondolkodott. A „modern“ földrajzi szociológia ellenben olyan korszakban ragaszkodik ahhoz, hogy a társadalmat a *változatlan* földrajzi viszonyokból magyarázza, amelyben a társadalmi változások elismerése elől többé senki sem zárkozhat el²⁷.

A *filozófiai materialisták* a népszellemet már történeti fejlődésében fogták fel és azt a hajtóerőt, amely változásait meghatározza, a társadalmon belül keresték. Szerintük az emberek természettől fogva egyenlő képességekkel rendel-

²⁷ A burzsoá szociológia földrajzi irányzatát nem egyszer az idealista társadalomtudományi rendszerek közé sorozzák azon az alapon, hogy a történeti tényeket és a társadalmi intézményeket *közvetlenül* a társadalmi lélektanból vezetí le. Ezen az alapon azonban akár a történelmi materializmust is idealista rendszernek lehetne tekinteni, mert ez sem vonja kétségbe, hogy a történeti eseményeket és a társadalmi intézményeket *közvetlenül* az eszmék határozzák meg. Ezért a földrajzi szociológia más megítélés alá esik, mint a mechanikai szociológia. Az utóbbi idealista rendszer, mert a társadalmat — végső fokon — ténylegesen a lélektan törvényeivel magyarázza, még ha ezeket a mechanika törvényei alá is vonja. A földrajzi szociológia ezzel szemben nem idealista rendszer, mert a társadalmat végső fokon nem eszméi vagy lelki tényezőkből, hanem anyagi életfeltételeiből magyarázza. A földrajzi szociológiát ezért materialista rendszernek kell tekinteni. Más kérdés, hogy a földrajzi materializmus nem kevésbé hamis társadalomtudományi rendszer, mint a gazdasági materializmus, amely a társadalmat ugyan anyagi termelési módjából magyarázza, de ugyanakkor a politikai és ideológiai erők aktív társadalmi szerepét nem ismeri fel.

keznek. „Az emberek nem azzá születnek, hanem azzá válnak, amik“, okossá vagy ostobává, jóvá vagy rosszra — mondotta Helvétius, aki a leghatározottabban képviselte ezt az álláspontot. S az embereket, szellemi és erkölcsi képességeiket a társadalmi körülmények, a „nevelés“ eltérő feltételei alakítják különbözőképpen.

„Az ember valójában semmi más, mint amit belőle a nevelés csinál.“ A nevelés pedig a törvényektől és a kormánytól függ. „A népek jelleme és gondolkodásmódja a kormányok formájával megváltozik... más kormány ugyanannak a nemzetnek magasztos vagy alacsony gondolkodást, állhatatos vagy könnyelmű, szívélyes vagy szerény jelleget ad.“ (Helvétius.) Az utóbbi gondolatot a tudomány mai fogalmaival így fejezhetjük ki: a társadalmi pszichológiát és ideológiát a társadalom történetileg változó politikai és jogi rendje határozza meg.

A materialisták az előbbiekkal a filozófiai materializmus alaptételét, amely szerint az ember érzetei és gondolatai a külvilágból erednek, kiterjesztették a társadalmi életre²⁸. Ahogyan a tudatot a lét határozza meg, éppúgy a társadalomban élő ember tudatát a társadalmi lét viszonyai alakítják.

A társadalom felfogásában komoly haladást jelentett a materializmus tanítása, amely szerint az emberek a társadalmi viszonyok termékei, s ezek változásával megváltoznak az emberek is. Most már nem az emberek mint természeti lények alakították a társadalmat, hanem a társadalom alakította az embereket mint társadalmi lényeket. A materialisták felismerték tehát a társadalom elsődlegességét az egyénnel szemben.

Ha rész-összefüggés kifejezéseként fogjuk fel, az a tételük sem volt teljesen helytelen, hogy a politikai-jogi rend meghatározza a társadalom pszichológiáját és ideológiáját. Az utóbbiak valóban összefüggnek a politikai-jogi renddel. A feudális nagybirtokosok féktelenkedő, urat, törvényt nem ismerő magatartása *közvetlenül* onnan eredt, hogy a feudális társadalom politikai-jogi rendjében fegyveres

²⁸ V. ö. Marx—Engels. A szent család. Lásd Marx—Engels Gesamt-
ausgabe. (MEGA) 1. rész. 3. köt. 305 old. (németül).

államhatalommal rendelkeztek. S a szocialista fejlődés során a társadalom szocialista pszichológiáját és ideológiáját *közvetlenül* a párt és az állam nevelőmunkája teremti meg.

De a két tételt a materialisták úgy kapcsolták össze, hogy a társadalmi lét meghatározó viszonyait a politikai-jogi viszonyokkal azonosították. Tanításuk ebben a formában — amely szerint az emberek *végső fokon is* a politikai-jogi viszonyok termékei, tehát a meghatározó társadalmi létet a politikai-jogi rendben kell látni — már teljesen hamis volt; nem szolgálta a társadalmi ismeretek fejlődését, hanem ellenkezőleg, a polgári forradalom epigonjainak korában a „parlamenti kreténizmus“ forrása lett. Innen származott az a hit, hogy a törvényhozás szuverén hatalommal képes a társadalmat alakítani, tekintet nélkül a történetileg adott gazdasági viszonyokra.

Emellett a materialista tanítás egybefonódott a felvilágosodás idealista hős-elméletével. A materialista felfogás szerint valójában nem is a törvényhozás alakítja a népeket, hanem a törvényhozó, a politikai vezér formálja ezeket saját képére. Holbach ezt így fejezte ki: „A vezérek kezdeményezése teszi a népeket harciassá vagy babonássá, dicsőségvágyóvá vagy pénzsóvárrá, megfontolttá vagy meggondolatlanná.“

Abból, hogy az emberek a körülmények termékei, a materialisták levonták azt a helyes következtetést, hogy a jövő társadalom emberét a körülmények megváltoztatásával lehet kialakítani: olyan társadalmi viszonyok létrehozásával, amelyek mellett a magánérdek a közérdekkel egybeesik. Az „erényt“ szerintük nem prédikálni kell, hanem meg kell teremteni társadalmi előfeltételeit. Egyébként azonban a jövő „észszerű“ társadalmát ők is az örök emberi természetből, az ember örök természeti jogaiból vezették le. Az emberi természet múltó történeti változásai mögött ott állott az örök emberi természet, amely megvalósulására várakozott. S „a legmagasztosabb és legszentebb alapelvek vagy törvények, amelyek *minden társadalomra* érvényesek“, Helvétius szerint is azok, „amelyek mindenki javainak, életének és szabadságának tulajdonát biztosítják“.

Hogy jön létre a materialisták szerint az „észszerű“ társadalom? A válaszban, amelyet erre a kérdésre adtak,

saját gondolataik újra összekeveredtek a felvilágosodás általános nézeteivel. Minthogy a társadalmat a törvényhozó alakítja, az „észszerű“ társadalom az ő műve lesz. Mint-hogy továbbá a törvényhozást abszolút hatalommal a fejedelem tartja kezében, a társadalmat csak ő alakíthatja át. De akarja-e majd a fejedelem a társadalom átalakulását? Igen, ha „jó fejedelem“ lesz, ha engedi magát a filozófusoktól felvilágosítani. Mi biztosítja azonban, hogy a jó fejedelem egyszer megjelenik? Semmi más, mint a véletlen, de ez is biztosíték, mert előbb-utóbb — vélte Helvétius — „minden lehetőség valósággá változik“²⁹.

Plehanov azt állította, hogy a materialista gondolatmenet alapvető ellentmondásban szenvedett. Legfőbb ellentmondását abban látta, hogy a materialisták szerint: „az emberek véleményeit a környezet határozza meg; a környezetet a vélemények határozzák meg“³⁰. Ebből mindenesetre az következne, hogy a környezetet, tehát a társadalmat nem lehet megváltoztatni, mert ehhez előbb a véleményeket kellene megváltoztatni, ezek azonban csak akkor változhatnak meg, ha a környezet már megváltozott. De ez az ellentmondás ténylegesen nem állott fenn. A francia materialisták szerint a társadalmi környezetet, vagyis a törvényhozást, nem a társadalom uralkodó véleményei, hanem a felvilágosodott fejedelem véleményei változtatják meg, s ha a törvényhozás megváltozott, megváltoznak a társadalom uralkodó véleményei is. A jövő társadalmát vajmi bizonytalan alapra helyezték, amikor megvalósulását a véletlentől várták, de *logikai* ellentmondásba nem estek.

²⁹ A materialistáknak az a nézete, hogy a társadalmat a törvényhozás alakítja, általános társadalomtudományi törvény formájába öntve, hamis volt. De amikor az „észszerű“ — vagyis a burzsoá — társadalom megteremtését az adott történeti viszonyok között a törvényhozástól várták, mégis helyes úton jártak. A burzsoá termelési viszonyokat az ösztönös társadalmi fejlődés már létrehozta, de teljes kibontakozásukat akadályozták a feudális politikai és jogi formák. Ahhoz tehát, hogy a burzsoá termelési viszonyok szabadon kibontakozhassanak, meg kellett teremteni a nekik megfelelő politikai és jogi formákat, s ez a feladat a „törvényhozásra“, vagyis az államhatalomra várt. Azt azonban, hogy a szóbanforgó feladatot csak a burzsoázia forradalmi államhatalma hajthatja végre, s hogy így az átalakulás előfeltétele az államhatalom forradalmi megragadása, a materialisták már nem ismerték fel.

³⁰ Plehanov. A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra 1950. 19. old.

Gondolatmenetük igazi hibája ott található, hogy ellentmondott a társadalom alapvető *tényeinek*, azáltal hogy az észszerű — valójában a *burzsoá* — társadalom megvalósítását a feudális rendet képviselő abszolút fejedelemtől várta, s eleve lemondott az egyedül célravezető forradalmi eszközökről. A francia materializmusnak és az egész francia felvilágosodásnak mint burzsoá ideológiának legfőbb gondolati hibája az volt, hogy a jövő társadalmát békés egyetértésben, nem pedig forradalmi úton igyekezett megvalósítani.

Ez volt Marx nézete is a francia materialistákról. Marx a materializmus tanítását — „az emberek a körülmények és a nevelés termékei, megváltozott emberek tehát más körülmények és változott nevelés termékei“ — nem azért hibáztatta, mert belső ellentmondásban szenvedett, hanem azért, mert „megfeledkezik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg“, s hogy „a körülmények megváltoztatásának és az emberi tevékenységnek egybeesése csak mint forradalmi-átalakító gyakorlat fogható fel és érthető meg észszerűen“³¹.

A francia materializmus — s vele az egész felvilágosodás — *szemléleti* jellegét is az határozza meg, hogy nem ismerte a forradalmi gyakorlatot. „... a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában“ fogta fel; „nempedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*“ ... nem mint „*forradalmi* gyakorlati-kritikai tevékenységet“³². A szemlélet itt nem közömbösséget jelent a társadalom sorsával szemben, sem tétlenséget a társadalmi életben. A felvilágosodás szenvedélyesen hirdette az ész birodalmát és megvalósulásáért heves propagandát folytatott. De nem foglalkozott a forradalmi gyakorlattal, azzal, hogy a feudális rend megbuktatását a tömegek forradalmi megszervezésével előkészítse, hanem „szemlélődve“ várta, hogy propagandája megtermi gyümölcseit. Így a világot az embereknek csak magyarázta, de megváltoztatását holmi „társadalmi elitek“-re, vagy egyenesen a véletlen szülte „jó fejedelem“-re bízta. A forradalom azután csakhamar be-

³¹ Marx. Tézisek Feuerbachról. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 400. old.

³² Ugyanott, 399. old.

bizonyította, hogy a társadalom átalakításához egészen más erők szükségesek, mint az ilyen káprázatok.

Az, hogy a felvilágosodás nem ismerte fel a forradalmi gyakorlat döntő történeti szerepét, mélyen a burzsoázia osztályhelyzetében gyökerezett. A felvilágosodás gondolkodói azért gyártottak utópiákat böles filozófusokról és jó fejelmekről a forradalom gyakorlati előkészítése helyett, mert osztályösztönük megsúgta nekik, hogy a forradalmasított tömegek a feudalizmus után a burzsoázia ellen fordulhatnak. A burzsoázia ideológusai nem építhettek olyan erőre, amely magát a burzsoáziát is elsöpörhette volna, s ezért a reális antifeudális erők helyett irreális elgondolásokhoz folyamodtak³³.

Abból azonban, hogy a francia burzsoázia ideológiája — a felvilágosodás — szemléleti s nem forradalmi ideológia volt, az következik, hogy a felvilágosodás korában „forradalmi burzsoáziáról“, vagy akárcsak a burzsoázia materialista forradalmi szárnyáról a szó szoros értelmében nem beszélhetünk. Nem a francia burzsoázia akaratán, hanem a parasztság és a kispolgárság forradalmi nyomásán múltott, hogy a burzsoázia bizonyos részei, bizonyos ideig és bizonyos mértékben, később mégis forradalmi eszközökhöz nyúltak.

A forradalmi gondolatot, ha nem is a forradalmi gyakorlatot, a felvilágosodás korában egyedül *Rousseau* képviselte következetesen. A dialektikus szemléletet és a történet materialista felfogását is legjobban ő közelítette meg. De *Rousseau* nem a burzsoázia, hanem a kispolgárság képviselője volt³⁴.

³³ A bizalmatlanságot azután, amelyet a tömegekkel szemben *osztály*-okból tápláltak, a történetből merített *általános* érvekkel indokolták. Holbach szerint „elég, ha egy futó pillantást vetünk az ókori és az újabb demokráciák történetére s azonnymban látni fogjuk, hogy a népet rendszerint az örület és a düh vezeti“.

³⁴ Egy-egy dialektikus, vagy a fentieknél messzebbmenő materialista történeti gondolattal a filozófiai materialistáknál is találkozunk. Diderot például, metafizikai alapszemléletével ellentmondásban, felvetette azt a gondolatot, hogy az élőlények közös ősforrásból fejlődtek ki millió és millió év alatt. Sőt volt egy idő, amikor fellépett a magántulajdon s az ezen alapuló pénzéhes társadalom ellen és az egyenlőtlenség forradalmi megdöntését is igazolta. Helvétius pedig megkísérelte, hogy a politikai fejlődést a népesség szaporodása mellett az anyagi szükségletekkel és az ipar haladásával, illetve az ezekből eredő csoportharccal magyarázza,

Rousseau az emberi egyenlőtlenség eredetéről írott munkájában, amelyet Engels „dialektikus mesterműnek“ nevezett³⁵, a „természeti állapotból“, vagyis az őskorból indult ki, melyben az emberek egymástól elszigetelve, szabadságban és egyenlőségben éltek. Ezt az állapotot a magántulajdon megjelenése bontotta meg, amely „a technika és az ismeretek“ fejlődésével függött össze. „Az a két technikai felfedezés, amely ezt a nagy forradalmat előidézte, a fémfeldolgozás és a földművelés volt.“ A magántulajdon lett azután a társadalom minden bajának kútforrása, mert az egyenlőség sírját az az ember ásta meg, aki először kerített el egy földdarabot és azt mondta: „ez az enyém“.

A civilizáció ugyan ettől kezdve előrehaladt, de az emberiség ezzel párhuzamosan szolgaságba süllyedt. A magántulajdon alapján kialakult a gazdagok és a szegények ellentéte. Ezt az állam (magisztrátúra) megszervezésével az erősek és a gyengék ellentéte követte, amely az urak és a rabszolgák ellentétére vezetett. Az állam az egyenlőtlenség támaszává vált, majd pedig despotizmusba ment át, amely az egyenlőtlenséget a végsőkéig kiélezte, úgyhogy a despotával szemben a jogtalanságban mindenki egyenlővé vált. „Ez az egyenlőtlenség legszélsőbb foka, a végpont, amely a kört bezárja s a kiindulóponttal egybeesik.“ Az erőszakra támaszkodó despota azonban nem panaszkodhatik, ha uralmát erőszakos forradalom fogja megdönteni. A forradalom helyreállítja az eredeti egyenlőséget, de most már magasabb fokon, a magántulajdon megtartása és egyenlő elosztása alapján, s azon elveknek megfelelően, amelyek a társadalmi szerződésből folynak.

A szabadságot és az egyenlőséget Rousseau is az ember természetes és örök jogának tekintette, a társadalmi életet az egyének megállapodására alapította, a jövő társadalmát pedig az ész követelményeiből vezette le. Ő sem szakított tehát a felvilágosodás metafizikai és idealista gondolkodásával. De amikor rámutatott a tulajdonviszonyok nagy jelentőségére s ezek mögött a termelőerők szerepére, elindult

³⁵ V. ö. Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek, 2. köt. 125. old.

azon az úton, amely a hajtóerők valódi hajtóerői felé vezetett³⁶.

Rousseau tehát a társadalmi fejlődést úgy tekintette, hogy az a formák egész sorának közvetítésével az egyenlőségből az egyenlőtlenségen át újból az egyenlőség, de ennek magasabb foka felé mozog. Ő — maga mögött hagyva a haladás-elmélet hirdetőit — ezt a folyamatot a mennyiségi változáson túl minőségi változásnak és — szemben a materialistákkal, akik ténylegesen a véletlen uralmát hirdették — törvényszerű folyamatnak fogta fel. A történet nála — még ha a multban észszerűtlennek is tekinthető — törvényszerűen az észszerű uralmát készíti elő. Rousseau a társadalmi fejlődésről ugyanakkor szoros értelemben is dialektikus képet nyújtott. Bemutatta a történeti „folyamatokat, melyek természetüknél fogva antagonisztikusak, ellentmondást tartalmaznak, egy végletnek saját ellentétjébe való átcsapását, végül pedig az egésznek magjaképpen a tagadás tagadását“³⁷.

Rousseau a társadalmi szerződés tanának is forradalmi élt adott. Szerinte az államhatalommal, amely az egyenlő polgárok szerződésén alapul, a nép szuverén módon rendelkezik, s azt a zsarnokká lett fejedelemtől bármikor visszaveheti. Ezzel, a gazdasági demokrácia után, a politikai demokrácia és a népszuverenitás elvét is felállította.

A társadalmi szerződés államelméletét a felvilágosodás más képviselői, közöttük a materialisták is elfogadták, mert ezáltal a burzsoázia követeléseit a népakarat kifejezésének tüntethették fel. De forradalmi élet ugyanúgy letompították, ahogyan háttérbe szorították az egyenlőség jelszavát is. A fejedelemmel kötött szerződést többnyire felbonthatatlannak tekintették, s az alkotmányos monarchia kívánságánál nem mentek tovább. Holbach például „burzsoá királyt“ követelt. A társadalmi szerződés elismerése nem változtatott azon, hogy az ész birodalmát, vagyis a burzsoá társadalom jogi előfeltételeit felfogásuk szerint a feudális államnak kellett megteremtenie.

³⁶ Ezt a vonalat a forradalom első éveiben, a nagyburzsoázia érdekében Barnave fejlesztette messzemenően tovább, aki azonban a történeti fejlődés végső hajtóerejét a népesség szaporodásában látta. Barnave — és Helvétius — tekinthetők a burzsoá szociológia *demográfiai* iránya megalapítóinak,

³⁷ Engels. *Anti-Dühring*. 145. old.

Ez utópia volt. Ilyen úton a burzsoá társadalom nem valósulhatott meg. És Rousseau legfőbb jelentősége éppen abban áll, hogy a felvilágosodás ideológiáját alkalmassá tette a burzsoá társadalom forradalmi megvalósítására. Azok az eszmék, amelyek nevében a jakobinusok a néptömegeket a feudalizmus elleni forradalmi harcra mozgósították és megszervezték, Rousseau-tól eredtek.

A magántulajdon egyenlősítése kispolgári ábránd volt, de ugyanakkor „a legnagyobb mértékben forradalmi eszme, általában a régi önkényuralmi rendszer, különösképpen pedig a régi feudális, a földesúri nagybirtok ellen folytatott harcban”³⁸. A kispolgári jakobinusokat, akik a feudális birtokviszonyokat a forradalmi tömegek élén gyökeresen felszámolták, Rousseau kistulajdonosi eszményei hevítették. A burzsoázia ezen a téren a forradalmi tömegek nyomása alatt is csak reformista, félmunkát végzett. S ami a döntő, a jakobinus köztársasági diktatúrát, amely a feudális ellenforradalmat leverte, Rousseau államelmélete inspirálta. A diktatúra nélkül pedig a feudális reakció kerekedett volna felül.

Az egyenlősítő demokrácia kispolgári ábrándja azonban nem valósulhatott meg. A feudális birtokviszonyok gyökeres felszámolása a mezőgazdaság kapitalista fejlődését gyorsította. A feudális ellenforradalom megsemmisítése pedig az államhatalmat végeredményben a burzsoáziának biztosította. Rousseau eszméi segítségével a burzsoá rend győzedelmeskedett, de csak velük győzhetett, mert a burzsoá ideológia ehhez magában nem volt elégséges³⁹.

Othmar Span, a fasiszta „szociológus”, ismert polgári szólamot ismételtek meg, amikor ezt írta: „Marx Hegeltől semmit sem tanult, továbbra is mechanikus, felvilágosító, individualista maradt.” A burzsoázia kedvelt rágalmi közé tartozik az, hogy a marxizmus megrekedt a felvilágosodás gondolatvilágában és módszertanilag semmi újat nem alko-

³⁸ Lenin. Az agrárkérdésről. 1. köt. Szikra 1950. 457. old.

³⁹ Plehanov tehát tévedett, amikor azt állította, hogy Rousseau-nak kevés köze volt a felvilágosodáshoz. (Lásd Plehanov. A monista történet-felfogás fejlődésének kérdéséhez. 21. old.) Ellenkezőleg, Rousseau a legszorosabban hozzátartozik a felvilágosodáshoz. A felvilágosodás Rousseau-nak köszönheti, hogy objektíven, mint a burzsoá forradalmat előkészítő ideológia, mint a „forradalmi burzsoázia” ideológiája jelenik meg, hogy eszméi nem maradtak álmodozások, hanem végül is a burzsoá rendben testesültek meg.

tott. A valóság viszont az, hogy a marxizmus a társadalomelmélet területén alig örökölt a felvilágosodástól egyebet, mint a társadalomtudomány lehetőségének legáltalánosabb elvi megalapozását és a megoldatlan problémák sorát⁴⁰.

Ez azonban nem von le semmit annak jelentőségéből, amit a felvilágosodás alkotott, és önmagában is elegendő ahhoz, hogy a marxizmus elismeréssel adózzon a felvilágosodás merész gondolkodóinak. Nem volt kis dolog szakítani a vallási világnézettel és megnyitni azt az utat, amely a társadalom tudományos felfogásához vezet. És nem kis érdeme a felvilágosodásnak, hogy felvetette a társadalom egész sor alapvető kérdését — még ha megoldásukhoz erejéből már nem is futotta.

A marxizmust valójában nem a társadalomelmélet, hanem a társadalmi gyakorlat területén lehet és kell a felvilágosodás örökösének tekinteni. A felvilágosodás — bár a forradalmi eszközök alkalmazásától visszariadt — szenvedélyesen harcolt a feudalizmus ellen, hogy előrevigye a társadalmi haladást. Pozitív elméleti teljesítményei is ebben a harcban születtek meg. És az igazi örökség, amelyet a marxizmusnak átadott, éppen a haladó, antifeudális harc hagyománya. A marxizmus a társadalmi rend és a gondolkodás egész területén harcolt, s harcol ma is ahol kell, a feudalizmus és ideológiája, elsősorban a vallási világnézet ellen. Még következetesebben is harcol, mint a felvilágosodás, sőt a felvilágosodás kora óta egyedül viszi ezt a harcot következetesen, mert a burzsoázia a francia forradalom után, ahol csak tehette, kompromisszumra lépett a feudalizmussal. Így a marxizmus az antifeudális harc területén a felvilágosodásnak nemcsak örököse, hanem egyetlen igazi örököse.

A marxizmus persze továbbvitte a haladásért folytatott harcot és felemelte a polgári intézmények és ideológia elleni harc magasabb színvonalára, amelynek az antifeudális küzdelem már csak alárendelt területe. De ma is tisztelettel tekint vissza a felvilágosodás képviselőire, akik az antifeudális harc zászlaját magasra emelték.

⁴⁰ Az persze igaz, hogy a marxizmus zászlaja alatt nem egy irányzat kalózkodik, amely a felvilágosodás kezdetleges, metafizikai és mechanikai gondolkodásmódját is átvette. S ezeknek nem kis bűne az, hogy álmarxizmusukkal a marxizmusra is árnyékot vetnek,

A RESTAURÁCIÓ KORÁNAK TÖRTÉNETIRŐI

A forradalom — amelyben a tömegek aktivitásba lendülnek s a történeti helyzetek gyorsan váltakoznak — a tapasztalatokat éles, koncentrált formában nyújtja. A forradalom, mint Lenin mondotta, „feltárja a mélyebben fekvő rúgókat és erőket“, „kiélezi és a felszínre hozza a rejtett mélyben fekvő ellentéteket“. Marx pedig arról beszélt, hogy míg a békés fejlődés korában 20 év nem több egy napnál, addig a forradalommal olyan napok következnek, „amelyekben 20 év összpontosul“¹.

A francia forradalom minden gondolkodó főnek bebizonyította, hogy a XVIII. század materialistáinak az a tétele, amely a népek jellemét és történeti magatartását törvényhozásukra és politikai alkotmányukra vezette vissza, hamis volt. A forradalom alatt és a forradalom óta a törvényhozás sokféleképpen próbálta a francia népet alakítani, egymást követték a politikai alkotmányok, de a történeti események haladtak a maguk útján. Világossá vált, hogy a politikai-jogi intézmények nem lehetnek az események végső okai, hogy mögöttük mélyebb társadalmi erők rejlenek, amelyek az ember politikai magatartását, a törvényhozást és az alkotmányokat egyaránt meghatározzák.

A következményeket ebből az 1820-as években a restauráció korának burzsoá történetirői vonták le: Thierry, akit Marx „a francia történetírásban az «osztályharc» atyjá“-nak nevezett², továbbá Guizot és Mignet. Ezek „a francia történet megértésének kulcsát“ már nem a politikai-jogi intézményekben, hanem az osztályharcban keresték³.

Guizot szerint „Franciaország történetét betölti a rendek harca, vagy helyesebben, Franciaország története a ren-

¹ Marx levele Engelshez. 1863 április 9. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott levelek. Szikra 1950. 161. old.

² Marx levele Engelshez. 1854 július 27. Lásd ugyanott, 95. old.

³ A restauráció korának történetelméletét Saint-Simon, a nagy utópista szocialista szociológiai elmélete befolyásolta.

dek harcából áll". Thierry kimutatta, hogy az angol forradalomban a vallási mozgalmak leple alatt az osztályok harca folyt: „A háború mindkét részről tényleges érdekekért folyt. Minden egyéb csak látszat és ürügy volt.” Mignet pedig a francia forradalom történetében a „középosztály” (a burzsoázia) és a tömeg (a kispolgári és plebejus elemek) harcát vázolta.

Minthogy a történet osztályharcok története, a történetíró — mondotta Guizot — fordítsa figyelmét a társadalmi osztályokra: „az egyes embereknek a társadalmi helyzettől függő életmódjára” és „az emberek különböző osztályainak egymáshoz való viszonyára”. A politikai intézményeket ezek magyarázzák meg. S hogy viszont „a különböző társadalmi rétegeket megérthessük, ismerni kell a földbirtokviszonyok jellegét”.

Az osztályviszony, amely a történeti események és a politikai intézmények alapja, tehát tulajdonviszony. Ez eddig rendben is van. Mi magyarázza azonban a tulajdonviszonyokat, a tulajdon formáit? A hódítás, válaszolta Thierry és Mignet — akik így a társadalom mozgását mechanikus módon, külső erőkre vezették vissza⁴.

S az elmélet, a francia történetre való konkrét alkalmazásában, végeredményben most már így festett: A frank hódítók erőszakkal leigázták a gall-rómaiakat. Kisajátították a földbirtokokat, s mint feudális arisztokrácia kerültek szembe a leigázott gall-rómaiakkal, akik a népet vagy harmadik rendet alkották. A francia történet azóta a frank feudális arisztokrácia és a gall-római harmadik rend osztályharcából állott, amelyben az utóbbit a burzsoázia vezette. S a francia történetet mindaddig az osztályharc mozgatta, míg a harmadik rend a XVIII. század végi forradalomban a feudális arisztokráciát le nem verte s önmagát az elnyomás alól fel nem szabadította.

Ez az elmélet, adott formájában, a burzsoázia testére volt szabva. Alkalmas volt arra, hogy a francia történetet az osztályharc reális tényei alapján egészen a burzsoázia győzelméig megmagyarázza. De arra is alkalmas volt, hogy

⁴ Ezzel, Saint-Simon nyomán, bevitték a történetírásba az osztályok eredetének erőszakelméletét, amelyet azután Dühring, Gumplowicz és mások fejlesztettek tovább,

az új osztályharcban a proletariátus ellen fegyverül szorgáljon. Nem volt véletlen, hogy ez az elmélet az osztályellentéteket nem általában a tulajdon, hanem közelebbről a földtulajdon viszonyaira vezette vissza. A földtulajdon viszonyai területén a feudális földmonopolistákkal az egész harmadik rend — burzsoázia és nép — együttesen szembenállott, ezen az alapon tehát a harmadik rend a feudálisokkal szemben egyetlen osztályt alkotott.

S a harmadik rend belső ellentéteit ez az elmélet azzal is elburkolta, hogy a rendeket etnikai, sőt faji köntösbe öltöztette. Thierry szerint a francia történet nemcsak rendek, hanem rasszok, a frank és a gall-római rassz küzdelme volt.

Ebből az elméletből az következik, hogy mihelyt a burzsoázia győzelmet aratott s megsemmisítette a feudális földmonopóliumot, a harmadik rend — úgy is mint elnyomott osztály, úgy is mint elnyomott rassz — a maga egészében felszabadult, s az osztályok harca egyszersmindenkorra véget ért. Ha tehát a történelem osztályharcok története, „így eddig volt történelem, de ezentúl nincs többé“⁵. A restauráció korának nagy nekifutása, amely a múlt történetét többé-kevésbé megmagyarázta, a jelent és a jövőt illetően visszavezetett a metafizika birodalmába⁶.

A társadalmi gyakorlat azonban nem felelt meg az elmélet követelményeinek. Guizot 1849-ben kénytelen volt megállapítani, hogy a proletariátussal új osztály lépett a történet színterére, s ezzel új élethalálharc vette kezdetét. De ez, szerinte, erkölcsileg és politikailag indokolhatatlan „szégyen-gyalázat“ volt, amely „korunkhoz méltatlan“, mert az osztályok — mondotta most Guizot — „természetes, mély elemei a francia társadalomnak“, s ezért viszonyukban nem az osztályharcnak, hanem a „szociális béké“-nek kell érvényesülnie.

⁵ Marx. A filozófia nyomora. Lásd MEGA 1. rész. 6. köt. 188. old.

⁶ Emellett a restauráció korának történetelmélete végső fokon éppúgy a társadalom idealista felfogásában gyökerezett, mint a felvilágosodás történet szemlélete. Mignet a hódításokat a hatalomra való törekvésből magyarázta, amely szerinte az emberi természetből folyik. Guizot pedig úgy vélekedett, hogy „bármilyenek legyenek is a külső események, a világot első sorban maga az ember teremti meg; a világ rendje és mozgása az ember érzéseitől, eszméitől, erkölcsi és szellemi hajlamaitól függ“.

A multra nézve ez a történetírás a forradalmakat is szentesítette, mert a burzsoáziát a hatalom felé vezető úton a La Manche-csatornán innen és túl a forradalom vitte előre. A társadalmi katasztrófáktól nem riadt vissza, ezekben éppen ellenkezőleg, a haladás tényezőit látta. Nem is tagadta tehát, hogy a történeti fejlődés katasztrófákon át halad előre. Ennek megfelelően például azt tanította, hogy a római birodalom a germánok csapásai alatt katasztrófaszerűen omlott össze.

1848 körül és különösen a Párizsi Kommún után, amikor a forradalmat a munkásosztály írta zászlajára, ez is megváltozott. A burzsoá történetírás a vulgáris evolúciós elmélet alapjára helyezkedett s most már a forradalmat beteges jelenséggként elítélte⁷.

Az új történetírók sorát 1856-ban Tocqueville nyitotta meg, aki azt bizonygatta, hogy a francia forradalom felesleges volt. A történetben nincsenek ugrások, s a forradalom után a fejlődés ott folytatódott, ahol előtte végetért. A Kommún után pedig Taine és Fustel de Coulanges következett. Taine szerint minden baj onnan származott, hogy a francia forradalom megszakította az ország „organikus fejlődését”. Fustel de Coulanges azután megpróbálta, hogy a forradalmi elméletet történeti gyökerénél semmisítse meg. Szerinte a római rabszolgatársadalom nem öregedett el, a római birodalom egyáltalában nem omlott össze, és a germánok sohasem hódították azt meg. A római birodalom területére csak a germán törzsek forgácsai érkeztek, és megjelenésük a kultúrszínvonal lesüllyedésén kívül semmiféle következménnyel nem járt. Franciaország története tehát nem társadalmi katasztrófával veszi kezdetét, hanem Róma történetének egyenes folytatása. És Franciaország történetét sem az osztályharc, hanem a társadalmi béke, az osztályok együttműködése vitte előre, egészen addig, amíg a fej-

⁷ A restauráció korának történetírói is felülvizsgálták álláspontjukat. Guizot „Az angol forradalom története” című művének utolsó kötetében már azt fejtegette, hogy az angol forradalom a mult intézményeit akarta megvédeni. Ekkor írta Marx ezeket a sorokat: „Nemcsak a királyok vesznek ki, kivesznek a burzsoázia tehetséges emberei is.” (Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850. 3. köt. Stuttgart 1913. 414. old.)

lődés folytonosságát az „esztelen forradalom“ meg nem szakította⁸.

Az utódok lesüllyedése azonban nem csökkenti az elődök érdemeit. A francia történetírás érdeme marad, hogy a politikai történetben elsőnek alkalmazta az osztályharc elméletét. Az elmélet gazdasági megalapozását azután az angol politikai gazdaságtan végezte el.

⁸ Fustel de Coulanges igyekezett Maurer földközösségi elméletét is megcáfolni. „Kezdetben vala a magántulajdon“ — próbálta a Meroving-korral kapcsolatban bizonyítani.

AZ ANGOL POLITIKAI GAZDASÁGTAN

Az emberi megismerés a dolgok felszínétől a mélyebb és mind mélyebb lényeg felé halad. De a burzsoá tudomány ezen az úton eljut egy olyan ponthoz, amelynél osztálykorlátai következtében elakad, sőt arra kényszerül, hogy visszaforduljon kiindulópontja felé.

A felvilágosodás ezen az úton indult el, amikor az eszmei hajtóerők mögött a történet mélyebb alapját kutatta. A restauráció korának történetírása el is jutott a tulajdon- és osztályviszonyokig, s a forradalomban felismerte a történeti fejlődésnek azt a döntő fordulatát, amely a régi tulajdonviszonyokat megsemmisíti, hogy helyükbe újakat állítson. Itt azonban a burzsoá történettudomány megállott, sőt visszahanyatlott kiindulópontja felé. Fustel de Coulanges és társai a forradalmat épp oly kevésbé ismerték el a történeti haladás tényezőjének, mint a felvilágosodás képviselői, és visszatértek az evolúció metafizikai felfogásához, amelyet a felvilágosodás korában a haladás-elmélet képviselt.

A burzsoá politikai gazdaságtan története a merkantilizmustól az angol klasszikus iskolán át a vulgáris közgazdaságtanig klasszikus tisztasággal mutatja be a burzsoá tudományosság előbb emelkedő, majd hanyatló útját, és pedig éppen abban a tudományban, amely — mint Engels mondotta — a burzsoázia társadalomtudománya¹. Ez az út is visszatér kiindulópontjához, mint a dialektikus fejlődés, de a burzsoá tudomány nem meggazdagodva, hanem elszegényedve érkezik ide vissza. „Éppen az a jellemző a vulgáris közgazdaságtanra — írja Marx —, hogy azt, ami a fejlődés egy meghatározott, túlhaladott fokán új, eredeti, mélyen-

¹ V. ö. Engels. A munka szerepe a majom emberreválásában. Lásd Engels. A természet dialektikája. 59. old. — A burzsoá politikai gazdaságtan azért a tulajdonképpeni burzsoá társadalomtudomány, mert a burzsoázia tulajdonképpeni társadalmi tevékenységének, a profitszerzésnek törvényeivel foglalkozik.

szántó és helyes volt, olyan időben szajkózza, amikor az már sekélyes, poshadt, hamis².

Ameddig azonban a burzsoá politikai gazdaságtan előrehaladt, nagyot alkotott. Tetőpontján, az angol klasszikus közgazdaságtannal lerakta az értéktöbbletelmélet alapjait, és ezzel hozzájárult annak az elméletnek kidolgozásához, amely kulcsa nemcsak a burzsoá társadalom, hanem minden osztálytársadalom, sőt minden társadalom megértésének³.

A társadalom akkor osztálytársadalom, ha gazdasági rendje azon alapul, hogy az értéktöbbletet, illetve a többletterméket a közvetlen termelőktől elsajátítják. Osztályrendjének sajátosságát pedig az a mód határozza meg, ahogyan a többletterméket a közvetlen termelőktől elsajátítják. A társadalom osztálytagozódása szintén a többlettermék elsajátításában gyökerezik. Az az osztály, amely a többletterméket elsajátítja — az uralkodó osztály, míg a közvetlen termelők, akiktől a többletterméket elsajátítják, az alávetett osztályt alkotják. S az osztályharcot, amely az osztálytársadalmakban a történet fő hajtóereje, az alávetett osztály *végző fokon* azért folytatja, hogy véget vessen a többlettermék kizsákmányoló elsajátításának.

„A modern termelési mód első elméleti tárgyalása“ a *merkantilizmus* volt⁴, amely, mint a kereskedelmi tőke érdekeinek kifejezése, az eredeti tőkefelhalmozás korában keletkezett és a XVII. században virágzott. A merkantilizmus a „pénzcsinálást“, vagyis a pénztőke megnövelését s ezzel az értéktöbblet- vagy profitszerzést „nyilvánította a polgári társadalom hivatásának“. Ezzel mindenesetre rátapint a polgári gazdaság lényegére s jó előre „kifecsegi a polgári termelés titkát“⁵.

De a merkantilisták az értéktöbblet forrását a forgalmi

² Marx. A tőke. 3. köt. Szikra 1951. 852. old.

³ „Marx elméletének legmélyebb, legsokoldalúbb és leginkább részletekbe menő igazolását és alkalmazását — Marx gazdasági tanai foglalják magukban“, mondotta Lenin (Lenin. Marx Károly. Lásd Lenin. Marx, Engels, marxizmus. Szikra 1949. 20. old.) és ezt azzal egészítette ki, hogy „az értéktöbbletről szóló tanítás Marx gazdasági elméletének sarkköve“. (Lenin. A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd Lenin. Válogatott művek. 1. köt. 68. old.)

⁴ Marx. A tőke. 3. köt. 380. old.

⁵ Marx. Zur Kritik der politischen Ökonomie. (A politikai gazdaságtan bírálatához.) Dietz 1947. 170—171. old.

folyamatban, az áruk (tulajdonképpen a kiviteli áruk) haszonnal való eladásában látták. Egyetlen értéknek a pénzt s egyetlen pénznek a nemesfémeket: az aranyat és az ezüstöt tekintették. Az értéktöbblet eredetét tehát nem valódi (de rejtett) forrásánál: a termelési folyamatban keresték. Azt sem ismerték fel, hogy a munkatermékek, köztük a nemesfémek értéke azon alapul, hogy társadalmi munkát testesítenek meg, s hogy a nemesfémeket a társadalom ruházta fel a pénzjelleggel. Ehelyett a nemesfémek érték- és pénzjellegét annak tulajdonították, hogy különleges természeti tulajdonsággal rendelkeznek, amelynél fogva minden árura becserélhető, amely tehát az egész áruvilág felett hatalmat biztosít számukra.

A tudomány első lépéseinél mindez elkerülhetetlen volt. A merkantilizmus, amikor az értéktöbblet eredetét kutatta, „szükségképpen a forgalmi folyamat felületi jelenségeiből indult ki... és ezért csak a látszatot ragadhatta meg“⁶. A tőke ebben az időben elsősorban a kereskedelemben működött, s itt a tőkeérték megnövekedése az árueadás eredményeként látszólag nyilvánvaló. A kereskedő az áru eladásánál szabályszerűen nagyobb értékhez jut, mint amekkora tőkeértéket az áru beszerzésére fordított. Ezzel azután az a látszat keletkezik, hogy az értéktöbbletet maga a tőke hozta létre, annak következtében, hogy a forgalomban gyümölcsöztetik, s így a tőke mint értéktermelő érték jelenik meg.

A látszat itt nem szubjektív illúzió, hanem objektíven létezik, vagyis minden szemlélőre közvetlenül rákényszeríti magát. S az, hogy a nemesfémek pénzjellegüket a természettől nyerik, hasonló objektív látszat volt. Az arany- vagy ezüstpénzre nincs felírva az a hosszú történet, melynek eredményeként a társadalom valamennyi munkatermék közül éppen az aranyat és az ezüstöt ruházta fel a pénz funkcióival, s amely odavezetett, hogy a pénzjelleg történetileg összefonódott a nemesfémek természeti alakjával. A közvetlen és általános tapasztalat csak annyit mutatott, hogy a nemesfém adott természeti minőségében a pénz szerepét játssza. Ebből pedig közvetlenül az a látszat keletkezett,

⁶ Marx. A tőke. 3. köt. 380. old.

hogy a nemesfém *azért* játssza a pénz szerepét, mert a természet pénzjelleggel ruházta fel.

Az ilyen objektíven létező, de mégis látszati jelenséget, amelynél a társadalmi összefüggések ellepleződnek és dolgok tulajdonságaiként jelennek meg, Marx fétisizmusnak nevezi. A fétisizmus végigkíséri a burzsoá közgazdaságtan egész történetét. A merkantilista elméletben kétféle fétis áll előttünk, amelyek átmennek egymásba: a pénzfétis és a tőkefétis. A pénzfétis: az arany vagy ezüst, amely a pénz társadalmi termelési viszonyát saját természeti tulajdonságaként jeleníti meg. A tőkefétisnél pedig a tőke társadalmi termelési viszonya, melynek alapján a tőketulajdonos az érték-többletet a munkástól elsajátítja, úgy jelenik meg, mint a tőkeérték természettől fogva adott képessége arra, hogy értéktöbbletet hozzon létre⁷.

A pénz- és a tőkefétis abban az objektív látszatvilágban gyökerezik, amelyben a burzsoá közgazdaságtan összefüggései, lényegüket elleplezve, a közvetlen szemlélet számára megjelennek. Az elméleti vizsgálódás első lépteinél, amikor még csak a forgalmi folyamatot kutatja, ebbe a látszatvilágba ütközik bele. A forgalmi folyamatot kell tehát a burzsoá közgazdaságtan közvetlen „felületének“ tekinteni, amely mögött valóságos összefüggései rejtőznek.

A valóságos összefüggéseket a közvetlen szemlélet nem érzékelheti, ezeket egyedül a tudományos elemzés derítheti fel. Ezek, szemben a forgalmi folyamat felületi jelenségeivel, a burzsoá közgazdaságtan belső, rejtett összefüggéseit képviselik s a termelési folyamatban, ennek viszonyaiban húzódnak meg. Ezért „az igazán tudományos modern közgazdaságtan csak akkor kezdődik, amikor az elméleti vizsgálat területe a forgalmi folyamatról áttolódik a termelési folyamatra“⁸. Ezt a lépést a klasszikus politikai gazdaság-

⁷ A fétisizmusban a metafizikai gondolkodásmód is kifejezésre jut. A nemesfémek pénzjellege, amely a valóságban múltó történeti-társadalmi forma, örökkévaló természeti sajátosságukká változik. Ugyanez áll a tőkefétisre, a pénztőkére, vagy a vulgáris közgazdaságtan későbbi termelőeszköztőkéjére és a fiziokrata földfétisre is. Ezeket örök természeti sajátosság gyanánt ruházzák fel azzal a képességgel, hogy értéktöbbletet termelnek.

⁸ Marx. A tőke. 3. köt. 380. old.

tan tette meg, amely a felületi jelenségeken áthatolva, „a polgári termelési viszonyok belső összefüggését“ kutatta⁹.

A klasszikus politikai gazdaságtan „lényegében a XVIII. század gyermeke és a vele egykorú nagy francia felvilágosítók vívmányai mellé sorakozik, ama kor minden előnyével és fogyatékoságával“¹⁰. Megalapítói a *fiziokraták*, a francia felvilágosodás közgazdászai voltak, élükön Quesnay-vel¹¹.

„A fiziokraták az értéktöbbség eredetét már nem a forgalom, hanem a közvetlen termelés területén keresték“¹². De az értéktöbbséget még csak a földművelésben ismerték fel, ott, ahol az leginkább szembetűnik. A földművelésben ugyanis a munkás *közvetlenül* több élelmiszert termel, mint amennyit munkabére felhasználásával maga elfogyaszt. A fiziokraták ebben a többségben látták az értéktöbbséget, amely náluk egybeesett a földjáradékkal, a földtulajdon közvetlen jövedelmével.

A fiziokraták az érték természetét sem értették meg. Az értéket a szükségletek kielégítésére alkalmas anyagnak, vagyis használati értéknek fogták fel, s így az értéktöbbségben pusztán anyagtöbbséget láttak. Azt pedig, hogy a földművelésben anyagtöbbség mutatkozik, a föld, a természet erőinek tulajdonították.

Ezzel a fiziokraták is áldozatul estek a fétisizmusnak. Először azzal, hogy az értéket, amely az áru társadalmi tulajdonsága, használati értéknek, tehát az áru tárgyi tulajdonságának tekintették. Másodszor azzal, hogy az értéktöbbséget, vagyis a földjáradék náluk épp úgy a földből búvik elő, mint ahogy a pénz a merkantilistáknál a föld mélyén rejtőzik. Ezáltal a társadalmi munka értékszaporító ereje a

⁹ Marx. A tőke. 1. köt. 92. old.

¹⁰ Engels. Anti-Dühring. 154. old.

¹¹ Ha a politikai gazdaságtan időbeli fejlődését nézzük, a merkantilisták és a fiziokraták között az angol Petty áll (1623—1687). De Petty korát gondolkodásával annyira megelőzte, hogy akkor, amikor a politikai gazdaságtan *logikai* fejlődésével foglalkozunk, figyelmen kívül kell őt hagyni. Petty legnagyobb érdeme az, hogy ő állította fel elsőnek a munkaértékelméletet, amelynek felfedezése Marx szerint korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében. (Lásd Marx. A tőke. 1. köt. 85. old.)

¹² Marx. Theorien über den Mehrwert. (Értéktöbbségelméletek.) 1. köt. Dietz 1905. 35. old.

föld természeti tulajdonságává változott. A pénz- és a tőkefétis nyomában felbukkant tehát az áru- és a földfétis.

A fétis két új alakja sem volt pusztán illúzió. Az áru egyik tulajdonsága, az érték, amely a társadalmi munkán alapul, a közvetlen szemléletben összekeveredett az előbbivel összenőtt másik tulajdonságával, a használati értékkel, amely tárgyi természetű. Így keletkezett az árufétis. A földfétis pedig azon alapult, hogy a földművelésben, amelyben az értéktermelő munka a természet erőire támaszkodik, az értéktöbblet úgy tűnik fel, mintha a természeti erők adománya volna. Úgy látszott, mintha a természeti erőknek lehetne köszönni, hogy a földművelő munka több élelmiszert termel, mint amennyit a földműves munka közben elfogyaszt. A kutatás lehatolt tehát a forgalom felszíni rétegéből a termelés alaprétégére, de itt meg *ennek* felszínére, az ezen burjánzó látszatvilágba ütközött. A mélyebb lényeg felfedezése még hátra volt.

Az értéktöbblet-tanhoz fűződik a fiziokraták, pontosabban Quesnay osztályelmélete, amely a burzsoá viszonyokat abban az állapotban tükrözi vissza, ahogyan azok a feudális társadalom ölében kifejlődtek. A feudális kor szemében a társadalom rendekre, tehát jogi alakulatokra oszlott. A feudális gondolkodás nem ismerte fel, hogy a rendek jogi leple mögött az osztályok gazdasági alakzatai rejtőznek. A fiziokraták félrerántották a leplet, és a rendek mögött felfedték a gazdasági alakzatokat.

Az első, a „produktív“ osztályt a fiziokraták szerint a földművelők — mezőgazdasági kapitalisták, földmunkások, parasztok — alkotják, akiknek munkája értéktöbbletet eredményez. A másodikba az iparosok és a kereskedők tartoznak, kapitalisták és munkások egyaránt. Ez „meddő“, improduktív osztály, mert nem termel értéktöbbletet, csak átalakítja a földművelésben termelt értéktöbbletet. Végül a harmadik osztály: a feudális földbirtokosok, akik földtulajdonuk, vagyis a természeti erők tulajdona alapján az értéktöbbletet földjáradék formájában közvetlenül elsajátítják.

A fiziokraták három osztálya közül csak egy volt valódi osztály: a földbirtokosok osztálya; a másik kettő, a földművesek, valamint az iparosok és a kereskedők, csak foglalkozási csoport. Emellett ez az osztályelmélet nem ismerte sem

a kizsákmányolás, sem az antagonista osztályok fogalmát. A kapitalistákat és a munkásokat egyazon osztályba sorolta, sőt jövedelmüket is egyformán munkabérnek minősítette. Elismerte a földbirtokosok jogát az értéktöbbletre, földtulajdonuk alapján. Azt a földbirtokost pedig, aki birtokát nem adta bérbe, és jobbágyok helyett bér munkásokat foglalkoztatott, egyenesen egyszámba vette a kapitalistával.

A fiziokrata osztályelmélet tehát elmarad a restauráció korának osztályelmélete mögött. Az utóbbi, ha a kapitalistákat, munkásokat és parasztokat a „harmadik rend”-ben egybe is foglalta, a harmadik rendet, a forradalom tapasztalatai alapján és a tulajdonviszonyokból kiindulva, élesen szembeállította a feudálisokkal. A fiziokrata osztályelmélet viszont azzal, hogy a bér munkást foglalkoztató földbirtokost a kapitalistával egy kalap alá vette, még a harmadik rend és a feudálisok ellentétét is elhomályosította.

A fiziokrata osztályelmélet az értéktöbblet hamis fel fogásán alapult, s ezért az osztályviszonyokat szükségképpen hamisan tükrözte. Ha az értéktöbbletet a természet nyújtja, akkor az osztályviszonyt nem lehet az ember ember általi kizsákmányolására alapítani. De voltak az elmélet hibáinak szociális gyökerei is.

Azt még a burzsoá viszonyok fejletlensége is megmagyarázza, hogy a kapitalisták és a munkások — Quesnay-nél — közös osztályokba kerültek. Ezek osztályellentéte akkor még a felismerhetetlenségig fejletlen volt. De az, hogy a burzsoá-feudális ellentét is elhomályosodott, a burzsoázia osztályhelyzetéből folyt. A fiziokrata elmélet, mint általában a felvilágosodás társadalomelmélete, nem forradalmi, hanem reformista tan volt. A francia burzsoázia közgazdasági nézeteit fejezte ki, amely a feudális rend megreformálására s nem forradalmi megdöntésére törekedett. Ez a fiziokrata elméletben úgy jutott kifejezésre, hogy az elmélet nem a feudális földbirtok forradalmi megsemmisítésére vett irányt, hanem arra, hogy ez fokozatosan, a „porosz utat” járva, kapitalista földbirtokká fog átalakulni. Abban, hogy a feudális, aki bér munkásokat foglalkoztatott, kapitalistának tekintették, ez az irány jut kifejezésre.

A fiziokrata elméletnek mindamellett elvitathatatlan érdeme marad, hogy a tudományba bevitte a társadalmi osztály

tályok fogalmát. Ezenkívül azzal, hogy az értéktöbblet termelőit és elsajátítóit, ha helytelen szempontok alapján is, de elkülönítette egymástól, felvetette azt az ismérvet, amelyen a valódi osztályok elkülönülése alapul.

Az értéktöbbletelméletet *Adam Smith* (1723—1790) fejlesztette tovább, aki az angol manufaktúra-korszak tetőpontját képviseli¹³. *Smith* az értéket már nem használati értéknek fogta fel s az értéktöbbletet nem a természet adományának tekintette. Az értékben a társadalmi munka kifejezését látta s az értéktöbbletet ezen az alapon megtalálta nemcsak a földművelésben, hanem az iparban is, mindenütt, ahol a munkás több értéket termel munkájával, mint amekkorát munkabére képvisel. Megállapította továbbá azt, hogy a kapitalista vállalkozó profitját az értéktöbblet alkotja, s hogy a földjáradék a profitból kerül levonásba.

Smith mindezzel lerakta az értéktöbbletelmélet szilárd alapját. Az értéktöbbletelmülethez füzte azután osztályelméletét, amelyet a jövedelemelosztásra, illetve a jövedelem formáira alapított. A munkások, akik a nemzeti jövedelemben a munkabér alakjában részesednek, alkotják az egyik osztályt. A kapitalisták, akiknek jövedelemforrása a profit, a másikat. Végül a harmadikba, amely jövedelmét a földjáradékból meríti, a földbirtokosok tartoznak.

Itt már valóban a burzsoá társadalom három nagy osztálya áll előttünk: a munkások, akik az értéktöbbletet termelik, a kapitalisták, akik azt közvetlenül elsajátítják, és a földbirtokosok, akik az értéktöbbletből földmonopóliumok alapján sápot húznak. *Smith* ugyan nem a termelési viszonyokból, hanem tévesen az elosztási viszonyokból indult ki, de mégis helyes eredményre jutott, mert „az elosztási viszonyok lényegileg azonosak a termelési viszonyokkal, ezeknek a másik oldalát alkotják...“¹⁴

De az osztályok viszonya *Smith*-nél sem kizsákmányolási viszony, sőt *Smith* az osztályok antagonistá ellentétét sem ismerte fel. Nála az osztályok kiegészítik egymást a termelési folyamatban. Hogyan volt ez lehetséges, amikor abból, hogy az értéktöbbletet a munkás termeli s a kapita-

¹³ A fiziokraták és *Smith* között az átmenetet *Turgot* képviseli, akit *Marx* *Smith* tanítómesterének nevezett. (MEGA 1. rész. 5. köt. 511. old.)

¹⁴ *Marx*. A tőke. 3. köt. 949. old.

lista ezt elcsúsztatja, közvetlenül következik, hogy az utóbbi az előbbi kizsákmányolja? Úgy, hogy a logika érvényesülését megakadályozta a burzsoá osztálylogika. Egyébként pedig az, hogy Smith a félúton megállott, azzal függött össze, hogy a gazdasági jelenségek vizsgálatánál a helyes módszer mellett egy ennek ellentmondó helytelen módszert is alkalmazott.

A helyes módszer a valóban tudományos eljárás volt, mely áttöri a látszatokat s a belső összefüggések mélyére hatol. Ennek köszönhető Smith tudományos értéktöbblet-elmélete, s az, hogy felfedezte a polgári társadalom valódi osztályait. A másik módszernél Smith valóságosnak vette a látszólagos összefüggést, „úgy, ahogy ez a tudományban járattan szemlélő és a polgári termelőfolyamat gyakorlati részvevői előtt megjelenik ... és ... az életfolyamatban különleg megmutatkozik“, s beírte azzal, hogy ezt rendszerbe foglalja¹⁵.

A gyakorlati kapitalista, például a gyáros, a termelt áru árát, amelyben annak értéke megjelenik, nem aszerint számítja, hogy az áru termeléséhez mennyi társadalmi átlagmunka volt szükséges. Veszti egyszerűen a termelési költséget: a kifizetett munkabért, a felhasznált nyersanyag árát, a befektetett állótőke amortizációját — s ehhez hozzáadja az átlagprofitot és a földjáraadékat (telekjáraadékat). A forgalom külső, felszíni folyamatában, a verseny világában, az ár valóban így is képződik, s így jelenik meg az árképződés a közvetlen szemléletben is. A látszólagos összefüggés itt is objektíven létezik. S azt, hogy az árképződés alapja az áru termeléséhez társadalmi átlagban szükséges munka, csak a tudományos elemzés mutathatja meg, amely a forgalom látszólagos összefüggései mögött felfedi a termelés belső összefüggéseit.

Smith a látszólagos összefüggésekre alapította második értékelméletét, amely teljesen ellentmondott az elsőnek. E szerint az áru értékét nem az előállításához szükséges társadalmi átlagmunka határozza meg, hanem az árszámítás elemei, annyiban, amennyiben ezek az egyes osztályok jövedelmének formái: az áru termelésénél kifizetett munkabér,

¹⁵ Marx. Theorien über den Mehrwert. 2. köt. 1. rész. 2—3. old.

nemkülönben a profit és a földjáradék, amely a kapitalistát, illetve földbirtokost megilleti¹⁶. Itt már nem a profit és a földjáradék ered az értéktöbbletből, hanem fordítva, az értéktöbblet a profitból és a földjáradékból. Az értéktöbblet ebben a szemléletben az az érték, amellyel a profit és a földjáradék az áru értékének munkabér-elemét megnöveli.

De az értéktermelő erők kimutatása még mindig hátra volt. Mi hozza létre az érték elemeit, a munkabért, a profitot és a földjáradékot? Ennél a kérdésnél a fétisizmus segített. Smith a merkantilisták pénzfétisét ugyan felszámolta, amikor bebizonyította, hogy a pénz is csak áru. De ugyanakkor átvette a merkantilistáktól a tőkefétist, a fiziokratáktól pedig ezek áru- és földfétisét.

Az első értékképző erő ezen az alapon a munka lett. Ez hozza létre az érték munkabér-elemét. A második a föld, illetve ennek természetes produktivitása. A földfétis alkotja meg az érték földjáradék-elemét. A harmadik pedig a pénz: a termelési eszközzé átalakult, a forgalom világából a termelésbe szállt tőke, a tőkefétis, amely az érték profithányadával a kapitalista takarékoságát jutalmazza.

Persze az igaz, hogy a munka, a föld és a termelési eszközök az árutermelő folyamatban egyesülnek és közös eredményt hoznak létre. De ami közreműködésükből létrejön, az nem az érték, melynek egyetlen forrása a társadalmi munka, hanem a használati érték, a szükséglet kielégítésére alkalmas dolog, amelynek az előbbieik anyagi alkotóelemei. Azáltal, hogy a munka, a föld és a termelési eszközök Smithnél az érték forrásává változtak, valójában közös eredményük, a használati érték változott át értékké, vagy — ami ezzel egyre megy — az érték használati értékké, tehát az érték a társadalmi munka megtestesüléséből az áru tárgyi tulajdonságává lett. Így a föld- és a tőkefétis mellé felvonult az árufétis is, s ez a fétisvilág alkotta azt a ködoszlopot, mely az értéktöbblet valódi eredetének nemkívánatos titkát elborította.

Ha azonban az érték a fétisvilágból ered, akkor az értéktöbblet kizsákmányoló elsajátításáról szó sem lehet. A mun-

¹⁶ Smith, hibásan, azt az árelemet is a jövedelmi formákra vezette vissza, amely a termelésben elhasznált állandó tőkereszt képviseli.

kásosztály a munkabérben megkapja azt az értéket, amely a termelésben való közreműködéséért őt megilleti, vagyis megkapja azoknak az élelmiszereknek az értékét, amelyeket a termelés közben elfogyaszt. A földbirtokosok és kapitalisták osztálya az értéktöbbletchez pedig azon a címen jut, hogy földjével és tőkéjével, melyeket értéktermelő képességgel maga a természet ruházott fel, ugyancsak közreműködik a termelésben. Még ellentétek sincsenek az egyes osztályok közt. A termeléshez szolgálataival mindhárom osztály hozzájárul, s ennek természetes következménye az, hogy a közösen termelt értéken a munkabér, a földjáradék és a profit alakjában megosztozkodnak.

Smith — éppúgy mint a fiziokraták — a gazdasági verseny szabadságát követelte. Elmélete — éppúgy mint a fiziokrata elmélet — antifeudális volt, s közvetlenül a merkantilisták ellen irányult, akiknek tanításán a feudális-abszolút állam gyámkodó gazdaságpolitikája alapult. De Smith elismerte a feudális jövedelem, a földjáradék jogosultságát; antifeudalizmusában tehát éppoly kevésbé volt következetes, mint a fiziokraták. Ez azzal függött össze, hogy a korabeli angol burzsoázia politikailag együttműködött a földbirtokos osztállyal¹⁷.

A feudalizmus ellen következetesen csak *Ricardo* (1772—1823) lépett fel, az új, gépi nagyipar elméleti képviselője. A klasszikus politikai gazdaságtant is Ricardo emelte tetőpontjára, aki az elméletben a való tényállást annyira megközelítette, amennyire ez polgári álláspontból egyáltalában lehetséges volt.

Ricardo Smith ellentmondásainak felszámolására törekedett. Smith tudományos módszerét alkalmazta, amely a belső összefüggéseket kutatja, de Smith-nél sokkal következetesebben járt el. A belső összefüggés alapját a munkaérték-törvényben látta. Ebből kiindulva sorra megvizsgálta a gazdasági élet látszatjelenségeit, amelyeken Smith hamis

¹⁷ Smith továbbfejlesztette a francia felvilágosodás közgazdászainak, a fiziokratáknak gondolatait és ezzel végső formájába öntötte az „ész birodalmának“ gazdasági elméletét. A szabadversenyen alapuló burzsoáz gazdasági rend nála a társadalom természetes és örök rendje, mely az egyéni érdeken, de ugyanakkor az egyéni érdekek harmóniáján alapul és az egész nép, az összes osztályok jólétét biztosítja.

rendszere nyugodott, s visszavezette azokat „a látszat mögött elrejtett igazi viszonyra“¹⁸. Ezzel a fétisizmust kiüzte a politikai gazdaságtanból s az utóbbit szilárd, tudományos alapra helyezte.

Ricardo továbbfejlesztette az osztályelméletet is. A kiindulópont itt is az értéktörvény volt, amelyből az következett, hogy a társadalmi össztermék értékét az előállításához szükséges társadalmi összmunka mennyisége határozza meg. Abból azonban, hogy a társadalmi össztermék értéke meghatározott nagyság, az a további következmény folyt, hogy viszont a munkabér és a profit, s hasonlóan a profit és a földjáradék, amelyek alakjában az egyes osztályok a társadalmi össztermékben részesednek, ellentétes nagyságok. A munkabér vagy a földjáradék csak akkor nőhet, ha a profit csökken, és megfordítva, a profit növekedése a munkabér vagy a földjáradék csökkenésével jár. Ricardo — mondja Marx — ezzel felfedte az osztályok gazdasági ellentétét, ahogy ez a belső összefüggésben megnyilvánul, tehát a gazdaságban fogta fel, fedezte fel a történeti harc gyökerét¹⁹. Az osztályok most már mint ellentétes, antagonisták erők jelentek meg, s feltárult az osztályharc gazdasági alapja.

De Ricardo osztályharc elméletét csak a feudálisokkal szemben, az ipari burzsoázia érdekében aknázták ki. A „csökkenő földhozadék“ állítólagos törvényéből, amelyet Malthus talált ki, levezette a csökkenő profit törvényét. E szerint a népesség növekedése a földjáradék növekedését és ennek megfelelően a profit csökkenését vonja maga után. A burzsoáziának tehát létérdeke, hogy megszüntesse a földjáradék forrását, a földmagántulajdont, s ezzel felszámolja a feudális földbirtokos osztályt. Ezen a vonalon ilyen messze addig csak Rousseau és kispolgári hívei, a jakobinusok mentek el.

A burzsoá-proletár ellentét vonalán azonban Ricardo az értéktöbbletelméletet sem fejtette ki. Helyes polgári ösztöne „azt súgta, hogy igen veszélyes az értéktöbblet eredetének égető kérdését túlságosan mélyen kutatni“²⁰. Ebben a

¹⁸ Marx. A tőke. 1. köt. 95. old.

¹⁹ Lásd Marx. Theorien über den Mehrwert. 2. köt. 1. rész. 4. old.

²⁰ Marx. A tőke. 1. köt. 558. old.

kérdésben Ricardo, aki a látszatokat egyébként kritikailag feloldotta, rabja maradt „a valóságos viszonyokat láthatatlanná tevő és éppen az ellenkezőjüket mutató“ látszatvilágnak²¹.

A valóságos viszony itt az, hogy a munkás, aki *munkaerejét* értékén eladja, átengedi ezzel annak használatát a kapitalistának, aki a munkaerőt úgy hasznosítja, hogy több munkát végeztet vele, mint amennyit a munkabérben a munkaerő értéke fejében megfizet. A munkás tehát megnevezett többletmunkát végez, melynek termékét, az értéktöbbletet, a kapitalista elsajátítja. Ebben áll a munkás kizsákmányolása. A forgalmi folyamat felszíni látszata azonban ennek az ellenkezőjét mutatja, azt, hogy a munkás a kapitalistának *munkáját* adja el, s ennek értékét a munkabérben hiánytalanul megkapja. Ricardo ezt a látszatot nem tudta eloszlatni, s ebből a kizsákmányolás tagadása következett.

A profit Ricardónál nem a munkások kizsákmányolásából ered, hanem a kapitalista „természetes“ jövedelme, amely azon a címen illeti meg, hogy a termelésben éppúgy részt vesz, mint a munkások. Ricardo a kapitalisták és a munkások osztályantagonizmusát ugyan felismerte, de ezt az osztályi viszonyok területére korlátozta. Az osztályharc a kapitalisták és a munkások között szerinte mindössze akörül forog, hogy a nemzeti jövedelemben milyen arányban részesedjenek, de az osztályi viszonyok alapját, a kapitalista termelési viszonyokat nem érinti és nem is érintheti.

A kapitalista termelési viszonyokat és ezzel az osztályokat és az osztályharcot Ricardo örök természeti szükségszerűségnek tekintette. Metafizikusan gondolkodott, éppúgy mint elődjai, a fiziokraták és Adam Smith. Velük együtt a gazdasági élet örök és változhatatlan természettörvényeit akarta felfedezni, s hozzájuk hasonlóan, a gazdaság természettörvényeit a polgári termelés törvényeiben vélte megtalálni. Olyan messzire vitte a politikai gazdaságtant, amennyire ez polgári alapon egyáltalában lehetséges volt, de „polgári bőréből“ ő sem bujhatott ki. S csakhamar bebizonyosodott, hogy polgári szempontból így is túl messze ment.

²¹ Marx. A tőke. 1. köt. 582—583. old.

„Amennyiben a politikai gazdaságtan polgári, vagyis amennyiben a tőkés rendet nem történelmileg mulékony fejlődési foknak, hanem fordítva, a társadalmi termelés abszolút és utolsó alakjának fogja fel, csak addig maradhat meg tudománynak, amíg az osztályharc rejtett vagy csak egyes jelenségekben nyilvánul meg“²².

Ricardo idejében a proletariátus osztályharca még fejletlen volt, mindössze a gépromboló ludditák elszigetelt, ösztönös akcióiban jutott kifejezésre. De 1830 után a burzsoázia Angliában és Franciaországban megszerezte a politikai hatalmat. Ennek következtében háttérbe szorult ellentéte a feudálisokkal, és a társadalmi harc központjába a proletariátussal való ellentéte került, mely fenyegető formákat kezdett most ölteni. Ez, mondja Marx, „halálharangja volt a tudományos polgári gazdaságtannak“²³.

Ricardo tanítása az osztályharcról veszedelmessé vált. Értékelméletét Owen és a többi utópista szocialista egyenesen a burzsoázia ellen fordította. A burzsoázia tehát, amely Ricardóban nemrég még a feudalizmus elleni bajnokát ünnepelte, most ellene fordult és a kommunizmus atyjának nyilvánította. Ezzel a klasszikus közgazdaságtan napja leáldozott, és felburjánzott a vulgáris közgazdaságtan, amely a látszólagos összefüggésekkel foglalkozott, hogy ebből merített rendszerével a kapitalizmust igazolhassa.

„Nem arról volt ezentúl már szó, hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkének hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen, rendőrileg tilos-e vagy sem? Az önzetlen kutatás helyére megfizetett áltudomány lépett, az elfogulatlan tudományos kutatás helyébe a rossz lelkiismeret és az apologetika gonosz szándéka“²⁴.

A vulgáris közgazdaságtan ott támadott, ahol Ricardo maga is ellentmondásba keveredett, mert a belső összefüggésre alapított elméletében tért engedett a látszatvilágnak. Ricardónak az a tétele, hogy a munkát teljes értékén adják-veszik, ellentmondott a belső összefüggésből merített alap-

²² Ugyanott, 16. old.

²³ Ugyanott, 17. old.

²⁴ Ugyanott.

tételének, amely szerint az érték forrása a munka. Ha az áru értékét egyedül a munka teremti meg, akkor a munkás munkabérében, amely az áru értékének csak egy hányada, nem kapja meg munkája teljes értékét, tehát megnevezett munkát végez. Ezt a következtetést, amely a belső összefüggésen alapult, az utópista szocialisták vonták le. Ha meg a munkás munkabérében megkapja munkája teljes értékét, úgy az áru értékét nem lehet egyedül a munkára visszavezetni, mert az a munkabért meghaladja. Ezt a következtetést viszont, amely a látszólagos összefüggésen alapult, a vulgáris közgazdaságtan vonta le. Az utóbbi a látszatvilág és a belső összefüggés ellentmondását úgy „oldotta fel”, hogy a látszatvilágot valóságos világnak nyilvánította.

A látszat-összefüggést fogalmilag már Smith feldolgozta. A vulgáris közgazdaságtan beérhette azzal, hogy átvegye tőle a kész fogalmakat. S a vulgáris közgazdaságtan, ahogy azt Ricardo kortársa, Léon Say megalapította, alapjában nem is más, mint Smith fogalmi rendszere, „megtisztítva” a belső összefüggésen alapuló tudományos elemétől.

A vulgáris iránnyal a fétisizmus teljes diadalra jutott a politikai gazdaságtanban. A vulgáris közgazdaságtan fogalmi rendszere azt az „elvarázsolt, visszajára fordított és fejetetejére állított világot” tükrözi, amelyben a polgári gazdaság összefüggései közvetlenül megmutatkoznak. Az érték az áru tárgyi tulajdonságaként, mint használati érték jelenik meg, melynek nagyságát a kereslet és a kínálat, vagyis a verseny szabályozza. „Tőke úr és Föld úrnő” pedig, ezek a megszemélyesített dolgok, vidáman ropják értéktermelő varázstáncukat. De a vulgáris közgazdaságtan teljesítette osztályfeladatát. Azzal, hogy a tőkét és a földet az érték örök természeti forrásainak minősíti, „megfelel egy-szersmind az uralkodó osztályok érdekének is, mert jövedelmi forrásaik természeti szükségszerűségét és örök jogszármazását hirdeti és dogmává teszi”²⁵.

A vulgáris közgazdaságtan továbbfejlődése az osztályharc éleződését tükrözte. A dolgozó tömegek nyomorát már Malthus a túlnépesedés biológiai törvényével „magyarázta”. Senior a profitot a tőkés „önmegtartóztatásával” igazolta.

²⁵ Marx. A tőke. 3. köt. 900. old.

S az 1848-as forradalmak után Carey és Bastiat, hogy a munkásosztályt lefegyverezzék, a profit törvényét visszájára fordították. A kapitalizmus legfőbb törvénye, amely „a társadalmi osztályok reális és valódi érdekeinek teljes harmóniáját” megállapítja, a két bértollnok szerint, a munka termelékenységének növekedése alapján abban áll, hogy a munkások részesedése a társadalmi termékben a kapitalisták rovására mindegyre növekszik. A kapitalista önmegtartóztató aszkétából a társadalom mártírjává magasztosodott, aki önmagát feláldozva fejleszti a munka termelékenységét.

A tulajdonképpeni vulgáris közgazdaságtant, melynek korszaka 1860-ig tartott, német „professzori formája” zárta le. Ez már „sírja volt... a politikai gazdaságtannak, mint tudománynak”²⁶. Roscher, aki ezt az irányt képviselte, a saját módszerét történetinek nevezte. Ezen azt kellett érteni, hogy a politikai gazdaságtan nem ismeri el többé a gazdaság örök, természeti törvényeit. Úgy látszanék, hogy ebből a kapitalizmus múló, történeti jellege következik. Ez a különös módszer azonban az ellenkező eredményre vezetett. Roscher azt bizonygatta, hogy a tőke és a proletariátus örök időktől fogva létezik.

A vulgáris irányzat a tulajdonképpeni vulgáris közgazdaságtannal sem enyészett el. Alapgondolatai a burzsoá politikai gazdaságtanban később is uralkodtak. S ez természetes is. A belső összefüggés útja a burzsoá gondolkodás előtt zárva marad, mert az osztályharcnak és a kapitalizmus mulandóságának elismerése felé vezet. Szükségszerű tehát, hogy a burzsoá közgazdaságtan elakadjon a látszat-összefüggésben, s ez a szükségszerűség az osztályharc további éleződésével még növekszik is. A burzsoá gazdaság látszatvilága pedig objektíven létezik, s így elméleti tükörképe objektív alapokra támaszkodik. A burzsoá közgazdaságtan tehát az imperializmus korában is a vulgáris közgazdaságtan alapgondolatait variálja, s egyes irányai ebből a szempontból csak abban különböznek, hogy az előbbinek hol egyik, hol másik gondolatához kapcsolódnak.

Az úgynevezett osztrák iskola — Menger, Wieser és Böhm-Bawerk — például az értéket a használati értékre, a

²⁶ Marx. Theorien über den Mehrwert. 3. köt. 574. old.

„határhaszon“-ra vezeti vissza, a profitot a tőke produktivitásából (Wieser), vagy az önmegtartóztatási elmélet egyik változata alapján (Böhm-Bawerk „jövőbeli javak“ elmélete) magyarázza, és a gazdaságot „általában“, vagyis mint történetfeletti formát vizsgálja. A metafizikai alapon álló áru- és tőkefétis tehát itt is megjelenik. Az „angol-amerikai“ vagy „matematikai“ iskola fejénél, Marshallnál pedig az önmegtartóztatási elmélet egy másik válfajával, továbbá az érték termelési költség-elméletével, vagyis újból a tőke- és az árufétissel találkozunk.

A politikai gazdaságtan tudományos vonalát, klasszikus korszakának lezárulása után, egyedül Marx, a proletariátus képviselője vitte tovább. Az utópista szocialisták nem voltak képesek Ricardo alapvető ellentmondását az elmélet eszközeivel feloldani, habár helyes irányban keresték az ellentmondásból kivezető utat. Marx bizonyította be, hogy a munka a kapitalizmusban nem munkáját, hanem munkaerejét adja el. Ezen az alapon — a klasszikusok tévelygései után — ő építette fel az értéktöbbség helyes elméletét, amely a munkásosztály kizsákmányolását tudományosan tárja fel. Marx mutatta ki, hogy az osztályok léte nem a jövedelemelosztásban, hanem a termelési eszközök elosztásában gyökerezik, s hogy harcuk sem a nemzeti jövedelemben való nagyobb részesedésért, hanem végső fokon a termelési eszközök tulajdonáért folyik. És végül, Marx bizonyította be, hogy az osztályharc elkerülhetetlenül a kapitalizmus megdöntéséhez vezet, hogy tehát a kapitalizmus nem a társadalmi termelés örök, természeti formája, hanem annak csupán múló, történeti rendszere.

Rosa Luxemburg azt írta, hogy Marx politikai gazdaságtana a klasszikus közgazdaságtan gyermeke, de születése anyja életébe került. A teljesebb igazságot Engels mondotta ki, aki Marx jelentőségét az értéktöbbségelmélet továbbfejlesztésében ahhoz a szerephez hasonlította, amelyet Lavoisier a kémiában játszott. Ahogy Lavoisier — és még előtte az orosz Lomonoszov — felfedezte az anyag megmaradásának törvényét és ezzel a kémiát a valódi tudomány színvonalára emelte, úgy tette Marx a politikai gazdaságtant igazi tudománnyá, azáltal hogy az értéktöbbségelméletet következetesen kifejtette.

A FRANCIA UTÓPISTA SZOCIALIZMUS

A nagy francia utópisták, Saint-Simon és Fourier, a XIX. század első évtizedében tűntek fel. A szó teljes értelmében nem voltak még szocialisták. Ha törekedtek is a termelésnek egy vagy más formában történő társadalmi megszervezésére, a termelési eszközök magántulajdonát, illetve a tőkeprofitot nem akarták megszüntetni. Csak abban a korlátozottabb értelemben tekinthetők szocialistáknak, hogy a kapitalizmus bizonyos intézményei ellen főképp a proletariátus, „a legszámosabb és a legszegényebb osztály” érdekében léptek fel¹.

De a tőkés termelési mód akkor még fejletlen volt. Fejletlenek voltak ellentmondásai is, s a proletariátus felszabadításának anyagi feltételei még hiányoztak. Különösen fejletlen volt maga a proletariátus, amely önálló politikai tevékenységet nem tudott még kifejteni. Ilyen körülmények között Saint-Simon és Fourier szocializmusa szükségképpen utópista jelleget öltött, vagyis olyan kívánságot fejezett ki, „amely nem támaszkodik társadalmi erőkre és amelyet nem erősít a politikai, az osztályerők növekedése”, s éppen ezért „nem tudta megmutatni az igazi kivezető utat”².

¹ A szocializmus döntő lényege, ha a szót teljes értelmében vesszük, a termelési eszközök társadalmi tulajdona és ennek következtében az ember ember általi kizsákmányolásának hiánya. De korlátozottabb értelemben minden olyan irányzat a szocializmus fogalma alá tartozik, amely fellép a dolgozó osztályok érdekében a kapitalizmus, vagy ennek bizonyos intézményei ellen. Ilyen értelemben beszél Marx a Kommunista Kiáltványban feudális, burzsoá vagy kispolgári szocializmusról, aszerint, hogy a kapitalizmust a dolgozók érdekében melyik osztály álláspontjáról támadják. (V. ö. Marx—Engels. A Kommunista Párt Kiáltványa „Szocialista és kommunista irodalom” című III. fejezete. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 1. köt. Szikra 1949. 31—40. old.)

² Lenin. Válogatott művek. 1. köt. 806, 69. old. — Lenin itt az utópizmus meghatározásának *negatív* vonásait érinti. Az utópista szocializmus olyan szocializmus, amely *nem* az objektíven adott társadalmi helyzetre s az ebből eredő, a döntő vonalon *politikai* osztályharcra támaszkodik. Másutt Lenin az utópizmust úgy jellemzi, hogy ez „harc nélkül elérhető szocializmus” vagy „nem politikai szocializmus”. (Lenin Művei. 2. köt. Szikra 1951. 6 old.; Lenin. Marx, Engels, marxizmus. 94. old.)

Mire alapították az utópisták szocialista céllkitűzésüket? A szocializmust objektív társadalmi alap hiányában az „örök emberi természet” sajátosságaiból vezették le. A szocializmus náluk az ész elveinek megfelelő társadalom, amelynek berendezése az emberi természet követelményein alapul. Metafizikai-racionalista módon gondolkodtak tehát, hasonlóan a felvilágosodáshoz, de az örök emberi természet fantasztikus képzetéből nem a kizsákmányoló és anarchisztikus burzsoá társadalmat, hanem ennek ellentétét, a proletariátus felemelkedését biztosító, szervezett szocialista társadalmat vezették le.

Az észszerű társadalom spekulatív fogalma az utópistáknál is objektív társadalmi elemeket takart, éppúgy mint a felvilágosodás képviselőinél. A különbség az volt, hogy a felvilágosodás elképzelése a feudalizmusban megérett, nyílt burzsoá viszonyokra támaszkodott. Ezzel szemben az utópisták elgondolása a kapitalizmusban még éretlen, csak lapangó gazdasági viszonyokon nyugodott. Ugyanakkor az utópista szocializmus kifejezte a proletariátus ösztönös tiltakozását a kész burzsoá viszonyok ellen, melyek „a társadalom létfeltételévé tették a dolgozó tömegek szegénységét és nyomorát”³.

A szocializmus észszerű megalapozásánál az igazságosság követelménye is szerepet játszott. Az utóbbi szempont egybefonódott azután Ricardo értékelméletének bírálatával, különösen Owennél, az angol utópistánál, aki Saint-Simon és Fourier kortársa volt. Owen felismerte, hogy a munkást a kapitalizmusban megnevezett munkára kényszerítik és ezzel munkaerejét kizsákmányolják. De a kizsákmányolás tényét és a kizsákmányolásra alapított társadalom mulandóságát nem tudta a gazdasági elmélet eszközeivel bebizonyítani. Így a kizsákmányolás nélküli társadalom bekövetkeztét nem a történeti szükségszerűségre alapította, hanem az igazságosság követelményének tekintette. Szerinte a munkást *jogszerűen* a teljes munkatermék megilleti, mert ennek értékét teljesen az ő munkája hozza létre. S a társadalom beren-

³ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 116. old.

dezése csak akkor lesz észszerű, ha az igazságosságnak megfelelően biztosítja a munkás jogát a teljes munkatermékre⁴.

Abban a kérdésben, hogy az észszerű társadalom hogyan fog megvalósulni, az utópisták szintén a felvilágosodást követték. Az osztályellentéteket ugyan elismerték, de az osztályharcot ugyanakkor elleneztek. A proletariátust elég erősnek tekintették arra, hogy felkelésével anarchiába döntse a társadalmat, de arra már képtelennek tartották, hogy a szocialista társadalmat felépítse. Így a proletariátusban végeredményben gyámkodásra szoruló osztályt láttak, s a forradalmat csak rémképnek használták a burzsoázia ijesztgetésére. Saját mozgalmukban azonban nemcsak a forradalmat, hanem a politikai harc minden formáját is határozottan elvetették. Ez reakció volt a francia forradalom politikai kudarcára, amely a birtoktalan tömegek helyzetét a terror eszközeivel sem tudta megjavítani.

A szocializmust kitervelt, mesterséges intézmények útján és az értelemhez vagy az igazságérzethez szóló békés, felvilágosító propagandával akarták megvalósítani, amelyek elsősorban nem a kiskorúnak tartott proletariátus, hanem a burzsoázia és az államhatalom meggyőzésére irányultak. Fourier például falanszter-terveivel előbb Napoleonhoz, majd XVIII. Lajoshoz, végül Rotschildhoz fordult. A szocialista rendet úgy tüntették fel, mintha ez a burzsoáziának is javára válna, s ennek megfelelően nem a proletariátus, hanem az egész emberiség nevében léptek fel. Az osztályok együttműködését hirdették, s maguk az osztályok ellentéte felett akartak elhelyezkedni. Mindez logikusan folyt elméleti kiindulópontjukból. Észszerű társadalmat követeltek, tehát az egész társadalom eszéhez fordultak s nem hivatkoztak a társadalom valamelyik osztályára⁵.

⁴ Owen szocialista tartalommal töltötte meg a XVIII. századbeli materialistáknak azt a gondolatát, hogy a szociális embert az a társadalmi berendezés fogja kialakítani, amelyben a magánérdek egybeesik a közérdekkel. Megállapította, hogy a kapitalizmus az embert elkerülhetetlenül antiszociálissá teszi, mert arra kényszeríti, hogy boldogulását mások rovására keresse. A szocializmusban ezzel szemben az ember szociális lényvé változik, mert itt magánérdeke a köz érdekével teljesen egybeesik. Owen ezzel a társadalmi pszichológiát a termelési viszonyok alapjára helyezte.

⁵ Ezzel együtt vannak az utópizmus pozitív meghatározásának elemei is. Az utópista szocializmus olyan irányzat, amely a szocializmust az ész

De az utópisták a társadalom elemzésében, a francia forradalom hatása alatt, jóval messzebb haladtak, mint a felvilágosodás, vagy akár a restauráció korának történetírása. Ők a felvilágosodásból magasan kiemelkedő Rousseau gondolatait fejlesztették tovább. Saint-Simon „a tulajdoni rendet a társadalmi épület valódi alapjának” tekintette. S a tulajdonviszonyoknál sem állott meg, hanem rámutatott a termelés szükségleteire, amelyek meghatározzák e viszonyokat. Szerinte a francia történet tartalma a XV. század óta nem más, mint a feudálisok osztályharca a burzsoáziával (az „iparosokkal”), amely a termelés fejlődése alapján játszódott le, és odavezetett, hogy a tulajdon az előbbieik kezéből fokozatosan az iparosokéba ment át. A társadalomban termelési szervezetet látott, amelynek a politika rendje alá van rendelve, sőt kimondotta azt a gondolatot is, hogy az emberek kormányzása át fogja engedni helyét a termelőfolyamat igazgatásának, tehát az államra az elhalás várakozik.

Úgy tűnik, hogy az a társadalomkutatás, amely a felvilágosodással vette kezdetét, ezzel elérte a végső okokat. A vizsgálódás, amely az eszmei hajtóerőkből indult ki, a politikai rend és a tulajdonviszonyok mögött most a termelésben felfedezte a hajtóerők hajtóerőit. A valóságban azonban Saint-Simon, mihelyt a materiális alapokat megtalálta, az egész társadalmi épületet nyomban megint fejtetőre állította. Nála a termelés és a termelési eszközök fejlődését végső fokon az eszmék, főleg a tudományos eszmék fejlődése határozza meg. A társadalom materialista magyarázata átcsapott tehát eredeti idealista elméletébe.

Persze az idealizmus útközben materialista elemekkel gyarapodott, s így gazdagabban tért vissza arra a pontra, ahonnan a felvilágosodás korában elindult. És ugyanígy Saint-Simon fejlődésemelvéte is jóval gazdagabb és konkrétabb, mint Turgot és Condorcet haladás-elmélete, jóllehet ehhez hasonlóan idealista alapokon nyugszik.

A társadalmi haladás Saint-Simonnál is az emberi természetnek, az ember természettől bírt szellemi képességeinek kibontakozásában áll, és a tudomány, valamint a terme-

— vagy az erkölcs — követelményeire alapítja és megvalósulását kitervelt intézmények bevezetésétől, illetve a társadalom meggyőződésétől s ezzel kapcsolatban az osztályok békés együttműködésétől várja.

lés haladásában nyilvánul meg, akárcsak Condorcet-nél. De a haladás nála nem harmonikus és nem megszakítatlan folyamat. Saint-Simon az osztályharcot, legalábbis a multa nézve, a haladás egyik tényezőjének tekintette. S a haladást az ő felfogásában időnként hanyatlás követi. A feudális középkort, melyet a burzsoá felvilágosodás teljesen elvetett, a feudális reakció viszont éig magasztalt, Saint-Simon az ókori rabszolgatársadalomhoz képest helyes történeti érzékel haladásnak minősítette. De azt is megállapította, hogy a feudalizmusban a haladást hanyatlás követte, mint ahogyan minden társadalmi forma egyideig hasznos, később azonban károssá válik, mert a fejlődést egy bizonyos ponton túl már akadályozza.

Saint-Simon továbbá a fejlődést már nem egyszerű mennyiségi, hanem minőségi változásnak fogta fel. A társadalmi fejlődésben három korszakot különböztetett meg. Az első a teológiai, amelyben a vallásos világnézet uralkodik. A második a metafizikai, a filozófiai világnézet uralmával. A harmadik pedig a pozitív korszak, amelyben a gondolkodás a tudomány módszereit alkalmazza. A világnézet e három formájának különböző társadalmi formák felelnek meg: a rabszolga- és a feudális társadalom, majd a felbomló feudalizmus, végül pedig a szocializmus (az „ipari rendszer“), amely a tudományosan és tervszerűen megszervezett nagyiparon alapszik.

Itt tehát a társadalmi forma egyik korszakról a másikra minőségileg megváltozik. Következésképp, a történeti fejlődéstörvény is minden korszakban új minőségi alakban jelenik meg. Ezzel a történeti törvény elveszíti metafizikai, változatlan jellegét. A történet továbbá nem véletlenek sorozata többé, aminek a felvilágosodás ténylegesen felfogta, hanem konkrét tartalmában felfedett, valóban törvényszerű folyamattá válik, s ez a folyamat végül szükségszerűen a szocializmusba torkollik.

Saint-Simon arra is rámutatott, hogy a történeti törvény kétféle módon érvényesülhet. Vagy úgy, hogy „számot adunk magunknak arról a fejlődésről, amelyet előír nekünk“, vagy úgy, hogy „vakon alájarendeljük magunkat“. Ezzel tudatosította azt az ellentétet, amely ott lappangott már a felvilágosodás gondolataiban.

Ugyanakkor azonban Saint-Simon a történeti törvényszerűséget nemcsak idealista alapra helyezte, hanem mechanikusan is értelmezte. Az ember szerinte a történeti törvényt éppoly kevésbé változtathatja meg, mint azokat a mechanikai törvényeket, melyek a Földet arra kényszerítik, hogy a Nap körül keringjen. Pedig a történeti törvényt, meghatározott feltételek mellett, tehát nem szabadon, hanem törvényszerűen, maga az ember változtatja meg.

Azokat a társadalmi törvényeket, amelyek az utópisták korában uralkodtak, semmiféle emberi akarat nem változtathatta át a kapitalizmus törvényeiből más társadalmi alakulat, például a szocializmus törvényeivé, mert hiányoztak ennek feltételei. De az imperializmus korának feltételei mellett épp a proletariátus akarata az a *közvetlen* erő, amely a szocialista társadalom forradalmi megteremtésével a kapitalizmus társadalmi törvényeit hatályon kívül helyezi és működésbe hozza a szocialista társadalom új törvényszerűségeit.

Abban, hogy Saint-Simon a történeti törvényeket az emberi akarathoz való viszonyukban a mechanikai törvényekkel azonosította — tehát a történeti törvényt elszakította az emberi aktivitástól — az jutott kifejezésre, hogy a forradalmi gyakorlatot éppúgy elvetette, mint a felvilágosodás. A történeti törvények elméleti természetét csak a forradalmi gyakorlat alapján lehet felismerni, a forradalmi gyakorlattól pedig Saint-Simont a viszonyok éretlensége is elzárta.

A történetelmélet gyarapításához *Fourier*, a másik nagy francia utópista is jelentősen hozzájárult. Fourier az osztályellentétben látta a történet hajtóerejét, és a termelőerők fejlődését a történet döntően fontos tényezőjének tekintette. A történetet négy nagy korszakra, a vadság, a barbárság, a patriarchátus és a civilizáció (polgári rend) korára osztotta, melyek a termelési erők fejlődésének mind magasabb színvonalát képviselik⁶. Ezzel kapcsolatban rámutatott arra, hogy a termelőerők fejlődése és az emberiség egész történeti haladása szükségszerűen az osztályok antagonizmusa alapján és a tömegek elnyomása révén játszódott le. A ter-

⁶ Morgan, majd Engels alapján ezt a korszakbeosztást vette át.

melőerők most már azonban elérték a fejlődésnek azt a fokát, amelyen a haladás jótéteményeit képesek az egész társadalomnak biztosítani. Ezzel lehetővé válik, hogy az addigi társadalmi rendet, amely az osztályok antagonizmusán alapult, felváltsa az új társadalom, amelynek alapelve az egyének és az osztályok harmonikus együttműködése.

Fourier a legnagyobbat a kapitalizmus kritikája területén alkotta. A dialektika mesteri kezelésével⁷ sorra felfedte a kapitalizmus ellentmondásait és fejlődési tendenciáit, olyan időben, amikor ezek még alig bontakoztak ki. Többek között bebizonyította, hogy a kapitalizmus „hibás körben” kering, amennyiben olyan ellentmondások között mozog, amelyekből szabadulni képtelen, s így mindig az ellenkezőjét éri el annak, amire színlag vagy valóban törekszik. Felfedte a tőkekoncentráció törvényét, amely az egyik oldalon monopóliumra, a másikon a tömegek elnyomorodására vezet. Így „a civilizációban a szegénység magából a bőségből ered”. Előrelátta az „ipari feudalizmust”: a kapitalista vállalatok részvénytársasági formáját, bürokratikus-hierarchikus igazgatásukkal, amely mellett egy élősdireteg kiválik a termelésből, hogy a dolgozók rovására éljen, a másik oldalon pedig tömeggé nőnek a gyár, az „enyhített fegyház” áldozatai. Kimutatta, hogy a kapitalizmus anarchiája szükségszerűen túltermelési válságokra vezet, amelyek során egyre nőnek az eladhatatlan árukészletek, ugyanakkor, amikor a társadalmi szükségletek kielégítetlenek. Rámutatott arra is, hogy az osztályellentétek folytonos éleződése a tömegeket forradalomba kergeti.

Fourier végül, szocialista falanszter-rendszerével kapcsolatban, kifejtett egy sor jelentős gondolatot, amelyek a szocialista termelés megszervezésénél ma is irányadók. Marx „A gothai program kritikájá”-ban utalt arra, hogy a kommunista társadalom felső fokán az egyén felszabadul a munkamegosztás rabságából, s ezzel megszűnik a szellemi és a fizikai munka ellentéte is. Ezen a fokon a munka már nemcsak a megélhetés eszköze, hanem életszükségletté válik, az egyének mindenirányú kifejlődésével pedig megnöveked-

⁷ V. ö. Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek, 2. köt. 120. old.

nek a termelőerők. A „Töké“-ben pedig Marx a teljesen kifejtett egyénről beszél, aki váltogatva végez különböző társadalmi funkciókat⁸. Ezeket a gondolatokat először Fourier írta le, aki a falu és a város ellentétének megszüntetését is kiemelte, s előrelátta a szocialista versenyt, amely-nél a munka „becsület és dicsőség dolga“ lesz.

Saint-Simon a társadalom vezetését a nagyburzsoáziára akarta bízni, bár fő célja a proletariátus helyzetének megjavítása volt. Nála, mondotta Engels, „a polgári irányzat a proletár irányzat mellett bizonyos fokban még érvényesült“⁹. Fourier — aki a társadalmi össztermelést a szabad, önkéntes társuláson alapuló önellátó falanszterek kistermelésére akarta szétforgácsolni — reformterveibe viszont kispolgári gondolat elemeket vegyített. Mindketten az osztályok, a proletariátus és a burzsoázia együttműködését hirdették, s elvetették a politikai harcot. Ennek ellenére mindkettőjük rendszere egészében haladó jellegű. A szocialista elméletet az ő korukban nem lehetett a proletariátus osztályharcára és osztályharcos politikai tevékenységére alapozni, mert a proletariátus akkor még fejletlen volt. A társadalomtörténet és a társadalmi összefüggések tudományos elemzésével viszont előkészítették az osztályharcos szocialista elméletet.

De, „amilyen mértékben fejlődik és alakul az osztályharc, ugyanolyan mértékben veszi el ez a fantasztikus osztályharc fölé emelkedés, ez a fantasztikus harc az osztályharc ellen minden gyakorlati értékét, minden elméleti jogosultságát“¹⁰. Saint-Simon rendszerét tanítványai fejlesztették tovább az osztály nélküli társadalom követeléséig. Nem Saint-Simon, hanem csak tanítványai követelték, hogy az állam sajátítsa ki a termelési eszközöket. Mégis, a saint-simonizmus, éppúgy mint Fourier rendszere, a tanítványok kezén reakciós tanná változott át, egyszerűen azért, mert az utóbbiak továbbra is az osztályellentétek kiegyenlítésére

⁸ V. ö. Marx. A gothai program kritikája. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 18. old. Marx. A tőke. 1. köt. 453—454. old.

⁹ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 114. old.

¹⁰ Marx—Engels. A Kommunista Párt kiáltványa. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 1. köt. 40. old.

törekedtek és tartózkodtak a politikai akciótól. Holott a szocialista elmélet alapja a kapitalista termelésnek és ellentmondásainak kibontakozásával, s a proletariátus fejlődésével most már az osztályharc lett, a politikai akcióval mint döntő területtel.

A saint-simonista és fourier-ista szekta mellett a régi utópista szocializmusból más reakciós tanítások is kihajtottak. Ezek a torzhajtások két irányban ágaztak el. Az egyik irányban az utópista szocializmus teljesen kivetközött szocialista jellegéből és nyílt burzsoá elméletté fejlődött tovább. A másik irányban pedig olyan elméletek forrásává vált, amelyek megtartották ugyan a szocialista külszínét, de tartalmukkal szintén a burzsoázia osztályérdekeit szolgálták. Ez utóbbiakban eklektikusan keveredtek a nagy utópisták: Saint-Simon, Fourier és Owen gondolatai.

A nyílt burzsoá fejlődési vonalat elsősorban *Comte* képviseli, aki eredetileg Saint-Simon tanítványa volt, s a pozitivistá filozófiával együtt az új, reakciós burzsoá szociológiát megalapította. *Comte* szociológiai elméletét, mely Saint-Simon gondolatainak ellaposításán és tanítása forradalmi elemeinek eltávolításán alapult, az 1830—40-es években dolgozta ki, amikor a proletariátus önálló, forradalmi erőként lépett szembe a burzsoáziával. Az új szociológia Rousseau népszuverenitási elmélete ellen irányult, amelyből a proletariátus forradalmi következtetéseket vonhatott volna le. Ezt a szociológiát kezdettől fogva nem az utópiás ábrándozás jellemezte, hanem az, hogy a burzsoá osztályérdekeket nagyon is reálisan képviselte. Az utópizmus azokban a rendszerekben élt tovább, amelyek a burzsoá osztályérdekeket szocialista köntösben szolgálták¹¹.

Az egyik reakciós utópia, *Proudhon* anarchizmusa, a

¹¹ Ezeknek az utópiáknak, *Proudhon* és *Louis Blanc* utópiáinak — melyekről mindjárt szó lesz — reakciós jellegén mit sem változtat az, hogy azokat bizonyos, vagy inkább látszólagos „demokratizmus” jellemzi, szemben Saint-Simon és Fourier arisztokratizmusával. Az utóbbiak elvetették a francia forradalom ideológiájának demokratikus elemeit és a társadalmi reformot „felülről” várták. *Proudhon* és *Louis Blanc* viszont visszatértek Rousseau demokratikus népszuverenitási tanához és a dolgozó tömegeknek ilyen vagy olyan formában meghatározott szerepet szántak a társadalom átalakításánál. Tanításuk azonban ennek ellenére is reakciós volt, mert a tömegeket nem az osztályharc útjára irányították, hanem elterelték erről az útról.

kispolgári szocializmus válfajaként az 1840-es években keletkezett. A kapitalizmusban a kispolgárok nagyrésze elnyomorodik. Proudhon az elnyomorodó kispolgár szemszögéből nézte a világot és ezért olyan rendet akart, amely a kispolgár helyzetét biztosítja s egyúttal a társadalomban általánossá teszi. Az új társadalmat tehát, amelyet egyébként az igazságosság vagy egyenlőség örök elvével indokolt, a nem-kapitalista kisárutermelésre alapította.

A kép mögött, amelyet Proudhon az új társadalomról alkotott, éppúgy a metafizikai gondolkodásmód rejlett, mint elméletének kiindulópontja, az örök igazságosság mögött. A társadalmat nem elválaszthatatlan oldalai egységében fogta fel, hanem azt hitte, hogy az egyes társadalmi formák „jó” oldalai elszigetelhetők a „rossz” oldalaktól, s az utóbbiak elhagyásával együttesen egy új társadalom alapjai lehetnek. Elhagyta tehát a kapitalizmusból a „rossz” oldalt: a harcot, az ellentétet, az antagonizmust, de megtartotta a „jó” oldalt, az árutermelést. Éppígy elhagyta a feudalizmusból is a „rossz” oldalt: a termelők jobbágyi függését, úgy, hogy megtartotta a „jó” oldalt: a termelők üzemi önállóságát. Így jött létre elképzelése a kisárutermelők szabad társadalmáról. De a valóságban az árutermelés viszonyait nem lehet elválasztani az antagonizmustól, mely azokat polgári viszonyokká teszi¹². A kisárutermelők szükségképpen harcban állanak egymással, s harcuk elkerülhetetlenül arra vezet, hogy burzsoáziára és proletariátusra hasadnak szét. Proudhon kispolgári elgondolása tehát, amely akarta az árutermelést, de nem akarta az árutermelés szükségszerű következményeit, megvalósíthatatlan utópia volt.

Annakidején Rousseau is hasonló kispolgári társadalomra törekedett. De a kispolgári társadalom az ő korában megvalósíthatatlansága mellett is haladó célkitűzés volt, mert akkor a polgári forradalom állott napirenden.

¹² Proudhon, mondja Marx, arra törekedett, hogy „megtartsa azokat a kategóriákat, amelyek a polgári viszonyok kifejezései, de a nélkül az antagonizmus nélkül, amely azokat alkotja és tőlük elválaszthatatlan”. (Marx. A filozófia nyomora. Lásd MEGA 1. rész. 6. köt. 191. old.) Módszerében az ellentétek egységének hegeli gondolatából indult ki, de ezt az ellentétek mechanikai, mechanikusan széttagolható összegének fogta fel.

A kispolgári célkitűzés a tömegeket mozgósította a feudális nagybirtok ellen, amelynek felszámolása a polgári forradalom egyik fő feladata volt. Az 1840-es években azonban, amikor a történet napirendjére a proletariátus osztályharca került, a kispolgári cél már csak reakciós utópiát képviselt, mert amellet, hogy megvalósíthatatlan volt, a proletariátust elvonta a forradalmi szocializmusért folytatott osztályharcról.

Proudhon a társadalmi kérdést egy népbank felállítással akarta megoldani, amely közvetíti a kispolgári termelők közt az árucserét, biztosítva, hogy egyenlő értékek kerüljenek kicserélésre, s emellet ingyenes vagy olcsó hitelt nyújt a termelőknek. Az osztályharcot Proudhon kifejezetten is elvetette és különösen a politikai pártharcot ellenezte. Az utóbbinak minden formájával szembehelyezkedett, kezdve az államhatalom meghódítására irányuló harctól, egészen a demokratikus politikai intézmények propagandisztikus kihasználásáig. A politikaellenességben még messzebb ment, mint a nagy utópisták. A politikai harcot ezek is elvetették, de az állam segítségéről nem mondtak le. Proudhon az állammal is szembefordult, azzal az indokolással, hogy az állam megsérti az egyének „abszolút szabadságát“, amikor velük szemben kényszert alkalmaz. Az új társadalom létrejöttét úgy képzelte el, hogy az egyének lerázzák magukról a mult szellemi kötelekeit és önkéntesen „szociális szerződést“ kötnek egymással, mely az új társadalom jogi alapja lesz és feleslegessé teszi az államot. A szabad egyéniség, aki nemcsak a politikai harcot, hanem az állami kényszerszervezetet is elveti — ezzel az elgondolással megy át Proudhon kispolgári utópiája az anarchizmus utópiájába¹³.

Az anarchizmus társadalmi alapja az árutermelő burzsoá individualizmusa. De „az anarchizmus kifordított bur-

¹³ Proudhon itt is megismételte Rousseau-t. „Szociális szerződése“ Rousseau társadalmi szerződésével azonos. S az elmélet Rousseau-tól Proudhonig haladóból itt is reakcióssá változott. A társadalmi szerződés tanának Rousseau-nál forradalmi éle volt, mely a feudális-abszolút állam ellen irányult. Proudhonnál, aki a politikától és az államtól elfordult, a tan egyedül azzal a következménnyel járhatott, hogy a proletariátus, amelyet saját politikai pártja nem nevel és nem öntudatosít, a burzsoá politikai pártok és a burzsoá állam befolyása alatt marad.

zsoá individualizmus“¹⁴. Az anarchizmus az individualista burzsoá viszonyok közt lesüllyedő és egyensúlyából kibilient kispolgár irracionális álláspontja. Az anarchista kispolgár nem az individualista burzsoá viszonyokat támadja, amelyek kényszerű következményeitől szenved. Az individualizmust még tovább is viszi, s az egyén abszolút szabadságát hangoztatva, a kényszer állami szervezete ellen fordul.

Az anarchista az új társadalmat, individualista kiindulópontjának megfelelően, az egyén felszabadítása útján akarja megvalósítani. Azt állítja, hogy „a tömeg felszabadítása lehetetlen mindaddig, amíg nem szabadul fel az egyéniség...“¹⁵ Ezért propagandája arra irányul, hogy az egyén szellemileg és erkölcsileg felszabaduljon a burzsoá előítéletek és szokások béklyójából. Az egyén tudatát akarja megváltoztatni, abban a hiszemben, hogy ennek következtében a társadalmi lét is megváltozik. Nem tudja, hogy a burzsoá gondolkodásmódot csak akkor lehet felszámolni, ha előbb megszűntek a burzsoá termelési viszonyok, amelyek ezt a gondolkodásmódot létrehozzák, vagyis csak akkor, ha a tömegek előbb felszabadulnak a burzsoá termelési viszonyok uralma alól, éppen a politikai harc útján, amely az államhatalmat kezükbe adja. Még kevésbé sejti, hogy a burzsoá gondolkodásmód nem hal el magától, hanem csak a párt és az állam, a proletárpárt és a proletárdiktatúra — éppen azok az intézmények, amelyekkel elvileg szembe helyezkedik — képesek szívós harc útján kiküszöbölni. Az anarchista az egyént metafizikusan kiszakítja társadalmi környezetéből, úgy, ahogy a felvilágosodás, és a valódi helyzet fejtetőre állításával megteszi a társadalom sarkkövévé. A társadalmi viszonyoktól elvonatkoztatott egyén — amely ahelyett, hogy a társadalom alkotása volna, a társadalom alkotója —, vagyis „a szabad egyéniség“, s ezzel együtt a tudat elsődlegessége a társadalmi léttel szemben — ez *logikai* szempontból az anarchista utópia kiindulópontja, amelyben az *osztálylogika* szempontjából az individualista-

¹⁴ Lenin Művei. 3. kiad. V. köt. 300. old. (oroszul).

¹⁵ Sztálin. Anarchizmus vagy szocializmus? Lásd Sztálin Művei. 1. köt. Szikra 1950. 311. old.

idealista burzsoá társadalomszemlélet a burzsoá társadalom individualista-idealista „tagadásának“ alakját ölti fel, annak tényleges elismerése mellett¹⁶.

A másik reakciós utópia, *Louis Blanc* elgondolása „a munka megszervezéséről“, a többi utópia közt egy tekintetben külön helyet foglal el. *Louis Blanc*, szemben az utópista szocialisták általános „nem politikai“ irányával, a szocialista átalakulást a politikai akciótól s az ezáltal befolyásolt államtól várta, és pedig a *burzsoá-demokratikus* államtól, amelyet osztályokon felül álló szervezetnek tekintett. Lényegileg feltámasztotta a felvilágosodásnak a törvényhozói intézkedések abszolút hatékonyságába vetett naív hitét, csak abban a formában támasztotta fel, hogy nem a fejedelmet, hanem a népszuverenitáson alapuló demokratikus törvényhozást tartotta mindenhatónak. A formális demokráciába vetett hitét arra a metafizikus meggyőződésre alapította, hogy az emberek természettől fogva jók és értelmesek, s így a demokrácia által nyújtott lehetőségeket az észszerű és testvéries szocialista társadalom megvalósítására fogják felhasználni. Az osztályharcot és az erőszakot *Louis Blanc* határozottan elvetette. Azt javasolta, hogy „az erőszak vulgáris eszközeit engedjük át ellenfeleinknek“. Meg volt győződve arról, hogy a burzsoázia jól-felfogott érdekei a társadalom szocialista átalakítása mellett szólnak, s ezért a szocializmus békés úton, az osztályok együttműködése útján is megvalósítható.

Louis Blanc a szocializmus konkrét megvalósítását úgy képzelte el, hogy a demokratikus állam kezébe veszi a gazdasági élet irányítását, és hitelműveletek útján szerzett

¹⁶ Sztálin az idézett helyen az anarchistáknak azt a felfogását bírálja, amely a tömeg felszabadítását az egyéniség *tömegméretben* való felszabadulásától várja. Ez a kapitalizmus viszonyai mellett lehetetlen. Más dolog a tömeg *legfejlettebb elemeinek* előrehaladó felszabadulása a burzsoá gondolkodásmód uralma alól. Ez a kapitalizmus viszonyai mellett is lehetséges, és az osztály élcsapata, a párt kialakulásának egyenes feltétele. — Az anarchistákra egyébként pontosan ráillik az, amit Marx és Engels a „Német ideológiá“-ban az ifjúhegelianusokról, köztük az anarchista Stirnerről írt: „Ez a követelés, hogy tudatunkat megváltoztassuk, arra a követelésre szorítkozik, hogy a meglévőt másképpen magyarázzuk, vagyis más magyarázat segítségével ismerjük el. Az ifjúhegelianus ideológusok állítólagos «világrengető» frázisaik ellenére a legnagyobb konzervatívok.“ (*Marx—Engels*. A német ideológia. Szikra 1952. 6—7. old.)

tőkével termelészövetkezeteket létesít a munkások számára. Ezekhez a „társadalmi műhelyekhez“ azután, profitjuk biztosítása ellenében, a kapitalisták is csatlakozni fognak, márcsak azért is, mert erre a műhelyek versenye rákényszeríti őket. Az állam demokratizálását, illetve a demokratikus állam egyik alapfeltételét: az általános választójogot pedig Louis Blanc szerint a „nép“ békés úton is kivívhatja¹⁷.

Ismeretes az 1848-as forradalom története, amelyben a francia munkások Louis Blanc-t követték. A burzsoázia, miután a februári felkelés megteremtette a demokratikus köztársaságot, minden feszélyezettség nélkül igénybevette „az erőszak vulgáris eszközeit“, hogy a proletariátust visszaszorítsa — míg végül Louis Bonaparte — Marx szavaival élve — „a köztársaság jelszavait: szabadság, egyenlőség, testvériség, e félre nem érthető szavakkal“ helyettesítette: „gyalogság, lovasság, tüzérség“¹⁸.

Az utópista szocializmus a XIX. század egész első felében uralkodott. Az osztályharc fejlődésével azonban már a harmincas évektől kezdve reakciós tanná változott. A negyvenes években Marx bebizonyította, hogy a szocializmus nem jóindulatú emberek álmodozása, hanem a kapitalizmus fejlődésének szükségszerű eredménye. Ezzel a haladó emberi gondolkodásban az utópista szocializmus helyébe a tudományos szocializmus lépett, amely átvette a nagy utópisták tanításának minden pozitív elemét, de „egy meghatározott osztály harcával kapcsolta egybe az átalakítási törekvéseket“¹⁹.

De a munkásmozgalom opportunistá irányzataiban azok az elméletek is tovább éltek, amelyek az utópista szocializmus reakciós korszakában keletkeztek. Ezek az

¹⁷ Azt a gondolatot, hogy a szocializmust — a kapitalizmuson *belül* — a munkásoknak az állam által támogatott termelészövetkezetei útján kell megvalósítani, elsőnek Owen vetette fel.

¹⁸ Louis Blanc a forradalomban egyezkedő, kompromisszumos politikát folytatott, és mindent elkövetett azért, hogy a proletariátus forradalmi akcióit leszerelje. „Szavakban — mondja Lenin — a munkások vezére, valójában a burzsoázia uszálya volt.“ (Lásd *Lenin Művei*. 3. kiad. XXIV. köt. 179. old. [oroszul].) A burzsoázia hálája nem is maradt el. Amikor Louis Blanc meghalt, a harmadik francia köztársaság saját halottjaként temettette el.

¹⁹ *Lenin*. Az agrárkérdésről. 1. köt. 390. old.

irányzatok — a II. Internacionále s utódjainak jobboldali opportunizmusa és a kollektivista anarchizmus „baloldali“ opportunizmusa — nem tartoznak az utópista szocializmus fogalma alá. Az első: a jobboldali opportunizmus, már csak azért sem, mert feladata abban áll, hogy a munkásmozgalmat a burzsoázia érdekében politikailag befolyásolja, s ezért olyan *politikai* irányt képvisel, amely a *munkásmozgalomhoz* kapcsolódik. A második: az anarchizmus, azért sem, mert objektív szerepe abban áll, vagy inkább abban állott, hogy a munkásosztályt álradikalizmusával elvonja a forradalmi tömegmozgalomtól, s ezért az álforradalmi frazeológia és taktika eszközeit alkalmazza. De mindkét irányzatra s mindkét irányzat elméleti színvonalára jellemző, hogy a reakciós utópizmus csorba fegyvereit szedik elő, hogy objektív szerepüket a burzsoázia szolgálatában betölthessék.

A jobboldali opportunizmus Louis Blanc reakciós utópiáját elevenítette fel, az osztályokon felül álló demokratikus állam utópiáját, amely a szocializmust meg fogja valósítani. A közvetítő Louis Blanc és a II. Internacionále, illetve a német szociáldemokrácia között Lassalle volt, akinek politikai nézetei lényegileg megegyeztek Louis Blanc nézeteivel²⁰.

A „baloldali“ opportunizmus Proudhon reakciós elképzeléséből, az anarchista utópiából táplálkozott. Ezt Bakunin „fejlesztette“ tovább. A politikai küzdelem intézményes formáit és a demokratikus intézmények kihasználását a politikai küzdelem céljaira Bakunin is elvetette. De ő túlment az állam passzív bojkottján, ami Proudhon álláspontja volt, és az állam erőszakos lerombolását követelte. Bakunin az államot, amely a kizsákmányoló viszonyok terméke, e

²⁰ Lassalle is békés eszközökről, „az ész kezdeményezéséről“ és „a vagyonszétosztások együttesről“ álmodozott. A politika legfőbb eszközének az általános választójogot tekintette. Azt várta, hogy a munkásosztály az általános választójog segítségével döntő befolyást szerez majd az államhatalomra. (Itt a junkerkézen lévő, militarista porosz államról volt szó.) A demokratikus „szabad népállam“ azután hitellel támogatja a munkások termelőszövetkezeteit, s ezek fokozatosan megvalósítják a szocialista társadalmat. A jobboldali szocialisták, mint Schumacher vagy Laski, ma is Lassalle-ra hivatkoznak, mikor a „demokratikus állam“ osztályfeletti jellegét, a kapitalizmus békés átnövését a szocializmusba és az osztálybékét hirdetik.

viszonyok forrásának tekintette, s „az egyéniség legteljesebb szabadsága“ nevében elvetette még a proletárdiktatúrát is. Utéseit azonban nem a fennálló kormányokra, hanem a munkásosztály nemzetközi pártjára, az I. Internacionáléra mérte, s ezzel kifejezésre juttatta, hogy a „forradalmi“ anarchizmus éppoly reakciós tanítás, mint amilyen Proudhon békés anarchizmusa volt²¹.

Az anarchista utópia mereven tagadta a burzsoá demokrácia politikai kihasználásának lehetőségeit; Louis Blanc utópiája, éppen ellenkezőleg, a burzsoá demokrácia politikai eszközeivel folytatott küzdelemben látta a szocializmus megvalósulásának egyetlen lehetőségét. Mindkét reakciós utópia, de különösen a második, később, a tudományos szocializmus korszakában is, komoly szerepet játszott, mint a munkások félrevezetésének eszköze. Egy harmadik elmélet viszont, amely ugyancsak az utópista szocializmus reakciós korszakában keletkezett, szemléleti módját vagy módszerét hagyta örököül a munkásmozgalom opportunistá irányára. Ez az elmélet a saint-simonisták szektájától ered és oly messzire viszi az utópista szocializmus „nem politikai“ vonalát, hogy nemcsak a politikai akciótól való tartózkodást, hanem akár a teljes társadalmi passzivitást is igazolja.

A saint-simonisták azt állították, hogy a kapitalizmus automatikus fejlődésének eredményeként az értéktöbblet fokozatosan csökken, végül pedig teljesen eltűnik. Másszóval a kapitalizmust saját gazdasági törvényszerűségei automatikusan akkor is felszámolják, ha az emberek egyáltalában nem avatkoznak be a fejlődés menetébe. A saint-simonisták úgy fogták fel a társadalmi fejlődést, hogy ezt a gazdasági életnek a mechanikai törvények módjára működő törvényszerűségei megmásíthatatlanul meghatározzák, függetlenül a politikai és az ideológiai folyamatoktól, melyek a maguk részéről nem befolyásolhatják a társadalmi fejlődést. A társadalomszemléletnek az a fajtája, a társadalmi jelenségek vizsgálatának az a hamis módszere ez, amelyet gazdasági materializmusnak nevezünk. Ilyen szemlélet mellett a politikai és az ideológiai tevékenység-

²¹ Az anarchizmus Bakuninnál is megtartotta kispolgári jellegét. Bakunin főleg a parasztságra akart támaszkodni és elképzelése a kollektíven termelő szabad kommunákról Fourier kispolgári falanszterterveit újította fel.

nek, egyáltalában az öntudatos emberi aktivitásnak nincs különösebb jelentősége, hiszen, ha a szemlélet helyes, bármit is teszünk vagy gondolunk, az egyre megy, úgylis bekövetkezik az — és az következik be, amit a gazdasági törvényszerűségek előírnak.

Világos, hogy ez a társadalomszemlélet rendkívül alkalmas arra, hogy a passzív magatartást még azokban a korokban is igazolja, amelyekben az emberi aktivitásra az a döntő szerep várakozik, hogy a társadalmi viszonyokat — a gazdaság törvényeinek alapulvételével — forradalmi úton átalakítsa. A II. Internacionále opportunistái a proletárforradalmak korszakának bekövetkeztével nem is mulasztották el, hogy a gazdasági materializmus módszeréhez folyamodjanak ellenforradalmi magatartásuk elméleti igazolására. Így keletkezett a hírhedt „termelőerő-elmélet“, amely a proletárforradalmak korában is a reakciós utópizmus módszerét alkalmazta. A kapitalizmus bukása e szerint az elmélet szerint még nem következhetik be, mert hiányoznak gazdasági előfeltételei, s a gazdasági előfeltételeket nem pótolhatják a politikai és az ideológiai harc eszközei, a forradalmi tevékenység. A kapitalizmus csak akkor omlik össze, ha az automatikus gazdasági folyamat előbb létrehozta a termelőerőknek azt az — egyébként soha senki által meg nem határozott és meg sem határozható — színvonalát, amelynél a szocialista termelés lehetségessé és szükségessé válik.

Ez az elmélet tehát a kapitalizmus felszámolását éppúgy az automatikus gazdasági folyamatra bízta, mint hajdan a reakciós saint-simonista utópisták. S a következőt, amelyet a II. Internacionále opportunistái ebből az elméletből levontak, nem is egyszerűen a politikai passzivitás volt a kapitalizmussal szemben, hanem a politikai aktivitás a kapitalizmus védelmében, a forradalmi proletariátussal szemben — ugyanaz a magatartás, amely a 48-as forradalom napjaiban a saint-simonistákat is jellemezte.

Carey és Bastiat, a kapitalizmus vulgáris közgazdász bértollnokai, régen felismerték, hogy a gazdasági automatizmus utópiája melyik osztály érdekét szolgálja. Kautsky vagy Plehanov, akik kitalálták a termelőerő-elméletet, nem is éltek még, amikor ők már kisajátították a saint-simo-

nista elméletet és azt bizonyíttatták, hogy a kapitalizmusban a profit automatikusan összezsugorodik a munkások javára. De Carey és Bastiat legalább nyíltan megmondották, hogy az automatizmus elméletével a kapitalizmus ügyét védelmezik.

Amikor az utópista szocializmus korszaka a XIX. század derekán Nyugat-Európában lezárult, akkor vette kezdetét ez a korszak az elmaradott, cári Oroszországban, ahol a marxizmus akkor még ismeretlen volt. De az orosz utópista szocializmus nem a reakcióssá vált utópizmushoz kapcsolódik, hanem a nagy utópisták haladó vonalát vitte tovább, sőt ezt egyenesen tetőpontjára emelte azzal, hogy az utópista szocializmust összekötötte a forradalmi tömegmozgalommal. Ez a forradalmi demokraták műve volt, akik a parasztság érdekeit képviselték, és köztük is elsősorban Csernisevszkij érdeme. Az ő művei, mondotta Lenin, már az „osztályharc szellemét lehelik“.

Csernisevszkij, akinek tevékenysége az elmúlt évszázad ötvenes és hatvanas éveire esik, a filozófiában a XVIII. századbéli materialisták és különösen Feuerbach tanítványa volt. A szocializmust az emberi természet örök elveiből, vagy, Feuerbach-hoz kapcsolódva, a természeti, biológiai lénynek felfogott normális ember szükségleteiből vezette le. De ahogy a szocializmust, úgy a materializmust is Marx előtti tetőpontjára emelte, azzal, hogy szakított az addigi materializmus szemléleti álláspontjával. Csernisevszkij a materialista nézeteket az „egyszerű emberek“, a dolgozó tömegek felszabadulási harcának szolgálatába állította. Ezzel a materializmust éppúgy forradalmivá tette, mint a szocializmust, és magasabb színvonalon egyesítette mind a kettőt. A hegeli dialektikát sem vetette el, mint Feuerbach, hanem materialista szellemben való alkalmazására törekedett, nem egyszer kitűnő eredménnyel. Ezenkívül pedig több alapvető társadalmi kérdést egyenesen a történelmi materializmus szellemében oldott meg. Felismerte például, hogy a történelmi fejlődés hajtóereje az engesztelhetetlen osztályharc, vagy hogy a korabeli állam erőszakszervezet, végül, hogy az emberek gondolkodása gazdasági létfeltételeikben gyökerezik.

Csernisevszkij az orosz jobbágyrendszer megszüntetését

nem a cár, vagy a földbirtokosok meggyőzésétől várta. Könnyörtelenül leleplezte a liberális burzsoákat, akik a felülről engedélyezett reform hívei voltak. Csernisevszkij tisztában volt azzal, hogy a cár és az uralkodó osztályok hatalmát erőszakkal kell megdönteni, s hogy erre csak a parasztság antifeudális forradalma lehet képes, amely az államhatalmat a nép kezébe juttatja. A szocializmust a parasztforradalom győzelme után a falusi földközösségekre akarta felépíteni. Világosan látta ugyan, hogy a szocializmus csak maguknak a néptömegeknek műve lehet, de abban bízott, hogy a parasztság felismeri a szocializmus előnyeit, s falusi földközösségeiben át fog térni a közös termelésre.

Csernisevszkij parasztszocializmusa át akarta ugrani a fejlődés kapitalista szakaszát, tehát a szocializmust nem a kapitalista fejlődés objektív következményeire és a proletariátusnak ezekből eredő osztályharcára alapította. Így szocializmusa az utópizmus korlátai közt maradt, ha ezeket, a *forradalmi* átmenet szükségességének felismerésével, részben meg is haladta. A parasztforradalom győzelme a feudális Oroszországban nem a szocializmus, hanem a burzsoá fejlődés útját nyitotta volna meg, az „amerikai utat“, amelyen a falusi kapitalizmus gyorsan kifejlődhetik. De éppen ezért a parasztszocializmus utópiája, a hely és az idő körülményei mellett, objektív tartalmánál fogva haladó jellegű volt. A történeti fejlődés a hatvanas évek Oroszországában objektíven a burzsoá átalakulást tűzte napirendre, ezt pedig gyökeresen éppen a demokratikus parasztforradalom hajthatta volna végre.

Ebből a szempontból Csernisevszkij parasztszocialista utópiáját úgy kell értékelni, mint Rousseau kispolgári tervezetéseit. Az objektív tartalom itt is, ott is az esedékes burzsoá demokratikus átalakulás volt. A szubjektív forma az, ami különbözött. Rousseau a történet kerekét visszafelé, Csernisevszkij, aki a marxizmust még nem ismerte, előre ugyan, de túl gyorsan akarta forgatni. Különbség még az kettőjük között, hogy Rousseau ideológiája objektív feladatának eleget is tett. A burzsoá forradalom Franciaországban Rousseau eszméinek segítségével győzedelmeskedett. Csernisevszkij parasztszocializmusa nem játszhatta

Oroszországban ezt a forradalmi szerepet. De Csernisevszkij felismerte, hogy a társadalmi átalakulást csak a tömegforradalom viheti végbe és ennek szervezéséhez hozzá is fogott. S ez az elméleti és gyakorlati állásfoglalás a forradalom mellett hatalmas lépést jelentett előre, Rousseauval szemben is, aki beérte a szemlélődéssel.

Az utópista szocializmus Csernisevszkij után is fennmaradt Oroszországban, de a nyolcvanas-kilencvenes években, a proletariátus és a proletár osztályharc kifejlődésével, itt is reakcióssá változott. A reakciós utópizmus orosz változatát a liberális narodnyikok teremtték meg. Ahogyan Csernisevszkij az utópista szocializmus haladó vonalát tetőpontjára emelte, úgy a liberális narodnyikok az utópista szocializmus reakciós vonalának mélypontját képviselik. A liberális narodnyikok nem parasztszocialisták, hanem kispolgári szocialisták voltak, annak megfelelően, hogy a feudális orosz parasztság, melyre Csernisevszkij a parasztszocializmust építette, Oroszország kapitalista fejlődésével zömében maga is kispolgársággá változott át. Mint Proudhon, a narodnyikok is arra törekedtek, hogy a kisárutermelő, elsősorban a falusi kispolgár helyzetét biztosítsák, s azt hitték, hogy Oroszország és az orosz falu kapitalista fejlődését fel lehet tartóztatni. Proudhon módjára okoskodtak akkor is, amikor olyan társadalmat kívántak, amely megfelel „a modern tudomány és a modern erkölcsi eszmék” követelményeinek. Mint Proudhon, a forradalmi harcra kívül a politikai harcot is elvetették. „...a dolgozók felszabadulását illetően minden reménységüket a «kormányba» és a «társadalomba», vagyis ugyanannak a burzsoáziának a szerveibe” vetették, „amely mindenütt bilincsbe verte a dolgozókat”²². S ezzel azután Proudhonnál is lejjebb süllyedtek. A cárizmus helyett a marxisták ellen intéztek elkeseredett támadásokat, mert a marxisták rámutattak arra, hogy a kispolgárság a kapitalista Oroszországban elkerülhetetlenül felbomlik és nagy részében proletarizálódik. Ugyanakkor ők maguk öntudatlanul is a felbomló parasztság emelkedő szárnyának, a kizsákmányoló kulákságnak érdekeit támogatták, mert azok-

²² *Lenin Művei.* 1. köt. 244. old.

nak a rendszabályoknak, amelyeket a kisárutermelők védelmében ajánlottak, csak az olyan paraszt vehette hasznát, aki tőkével rendelkezett.

Ismeretes, hogy a narodnyik ideológiát, amely útját állotta a proletárpárt megszervezésének, Lenin semmisítette meg, aki a 90-es években elméleti tevékenységének jórészét ennek a célnak szentelte. Ezzel az utópista szocializmus helyébe Oroszországban is a tudományos szocializmus lépett és kezdetét vehette az orosz proletariátus előkészítése a reá várakozó nagy feladatokra.

A NÉMET IDEALISTA FILOZÓFIA

A német idealista filozófusok: Fichte, Schelling és Hegel, a filozófia fejlődésének összefüggő vonalát képviselik, amely közvetlenül Kant rendszeréből indult ki és tetőpontjára Hegellel emelkedett, aki dialektikus történet-filozófiájában összefoglalta és magasabb fokra emelte a német idealista filozófia történeti nézeteit. Kant filozófiája még a burzsoá felvilágosodás gondolatrendszerébe tartozik s ennek német válfaját képviseli. Kant a társadalmi kérdésekben éppúgy metafizikai álláspontra helyezkedett, mint a francia felvilágosodás. A történetet ugyan haladó fejlődésnek fogta fel, de a haladást Turgot és Condorcet módjára értelmezte. Szerinte a történet fejlődéstörvénye abban áll, hogy az ember természettől adott képességei fokozatosan kibontakoznak. A fejlődésben tehát ő is mindössze mennyiségi növekedést látott.

De Kant összekapcsolta a társadalmi fejlődéstörvényt a véletlen egyéni cselekvéssel, s ez a francia felvilágosodás haladáselméletéhez képest új és haladó vonás volt történet-szemléletében. Nála a történet törvényszerű menete a véletlen egyéni cselekedetektől ered, úgy, hogy a cselekvő egyének tetteik törvényszerű következményeit tudatosan nem akarják és nem látják előre. Az viszont reakciós vonás, hogy Kantnál — szemben a materialista francia felvilágosodással, amely kizárta az isteni gondviselést a történetből — a történeti fejlődéstörvény útján a természet vagy isten valósítja meg céljait az emberiséggel. Ez a történet teleológiai és egyben teológiai felfogása volt, amely ellentétben állt a francia felvilágosodás okszerű történet-szemléletével. Kant ezzel a felfogásával az egész német történetfilozófia alaphangját előre megütötte¹.

¹ Kant a történeti fejlődéstörvényt az egyének ellentétes irányú, *antagonisztikus* tevékenységéből vezette le s ezt a gondolatot Rousseau-tól kölcsönözte. Azt a nézetet viszont, hogy a történet szükségszerű menete a *nem tudatos* emberi cselekedetektől bontakozik ki, már Viconán megtalálhatjuk, aki ezt a gondolatot szintén teológiai formában fejtegette ki.

A burzsoá felvilágosodás Franciaországban a társadalmi és politikai forradalom korszakát vezette be. Az elmaradott Németországban a felvilágosodás korát csak a filozófiai forradalom korszaka követte. S itt a filozófiai forradalom is felemás maradt. Forradalmasította ugyan a filozófia módszerét, de rendszerét ugyanakkor reakciós tartalommal telítette. Hegel filozófiáját ez az ellentmondás, a forradalmi módszer és a reakciós rendszer ellentmondása jellemzi. Történetfilozófiájának helyét, a francia felvilágosodás történet szemléletéhez viszonyítva, szintén ez az ellentmondás határozza meg. Hegel történetfilozófiája a rendszer szociális és politikai tartalma szempontjából éles ellentétben áll a felvilágosodás szociológiájával; a rendszer Hegelnél reakciós, a felvilágosodás esetében pedig haladó jellegű. Ezzel szemben Hegel dialektikus történettudományi módszere ellentétes ugyan a felvilágosodás metafizikai történet szemléletével, de úgy, hogy ezt haladó irányban fejleszti tovább — hasonlóan egyébként az utópista szocializmushoz, amely módszertani szempontból több tekintetben átmenetnek fogható fel a felvilágosodás szociológiája és Hegel történetfilozófiája között².

Hegel a dialektikus módszert, ha ennek társadalmi alapját nézzük, elsősorban a francia forradalomnak köszönhetette. Módszerében, alapjában véve, ennek tapasztalatait általánosította. A módszer szempontjából tehát Hegel filozófiája a francia forradalom kifejezése, a francia forradalom gyakorlatának elméleti visszatükröződése. A forradalom megmutatta Hegelnek a társadalmat ugrásszerű mozgásában, az új társadalmat keletkezésében, a régit elmúlásában. Ez vezette őt arra, hogy felismerje a valóság dialektikus természetét, ugrásszerű, forradalmi mozgását, amely a régit megszünteti és az újat létrehozza. Hegel azután sokoldalúan kidolgozta a dialektika forradalmi módszerét, s ezzel hatalmasat alkotott.

² A francia felvilágosodás filozófiáját, amely az ész uralmát akarta megvalósítani, Hegel metafizikai jellege mellett is a dialektikus filozófia előfokának tekintette. Ami az utópista szocializmus és a hegeli történetfilozófia időbeli viszonyát illeti, az utópisták első munkái az 1800-as évekből valók, Hegel alapvető munkái pedig az 1810-es években jelentek meg.

De Hegel filozófiájában a dialektikus forradalmi módszer és a reakciós, idealista rendszer nem külsőleges, mechanikai módon illeszkednek egymáshoz, hanem maguk is dialektikus egységet alkotnak, amelyben a módszer és a rendszer áthatják egymást. Ennek következtében az anyagi valóság dialektikája nála az „abszolút eszme“ dialektikájának misztikus leplében jelenik meg. És a rendszer reakciós szociális és politikai tartalma ezenfelül is ráüti bélyegét arra a képre, amelyet Hegel a valóság dialektikájáról nyújt.

Hegel rendszerében a német burzsoázia reakciós társadalmi és politikai magatartása jutott kifejezésre³. Hegel ugyan a *szabadság* gondolatából indult ki, amely az egész német klasszikus filozófia történetiszemléletében központi helyen állott. Nála a világtörténet „haladás a szabadság tudatában“. De Hegel a szabadság fogalmát, melynek a francia felvilágosodás képviselőinél társadalmi és politikai értelme volt, az osztályharc reális talajáról áttöltötte az idealista filozófia ködvilágába.

Ez nemcsak annyit jelent, hogy Hegel a történetet idealista módon fogta fel. A francia felvilágosodás történetiszemlélete is idealista volt. De a francia felvilágosodás azzal, hogy az egyén és a tulajdon, nemkülönben a politikai élet szabadságát követelte, a szabadság gondolatát a feudális szolgaság és a feudális-abszolút állam ellen fordította. A szabadság zászlaja alatt a burzsoá társadalmi és politikai rendért indult harcba, s ugyanakkor felvette a küzdelmet a feudalizmus vallásos világnézetével is. Ezért a francia szabadsággondolat haladó jellegű volt. Hegelnél azonban ez a gondolat, amikor az idealista filozófia fogalmává változott, reakciós tartalommal telítődött.

Hogyan vitte végbe Hegel ezt a fordulatot? Ő is a történet belső törvényszerűségét kutatta, akárcsak Montesquieu, vagy a francia materialisták. De ő „az eseményekben magukban kimutatandó valóságos összefüggést a filozófus

³ Hegel gondolkodásában a reakciós szempontok Napoleon bukása után kerekedtek végleg felül. Addig a feudális társadalmi maradványok gyökeres felszámolása mellett foglalt állást és ennek végrehajtását Németországban Napoleon diktatúrájától várta. De a reakciós szempontok gondolkodásában már ekkor is kifejezésre jutottak, ha nem is olyan mértékben, mint később.

fejében készült összefüggéssel helyettesítette“⁴. Hegel a szabadságeszmét, amelyben a történet belső hajtóerejét látta, összekapcsolta az anyag és a szellem viszonyának filozófiai kérdésével. A világ lényege — így okoskodott — nem az anyag, hanem a szellem, következésképp ez az anyagtól független, s ebben az értelemben szabad. A szellem szabadsága pedig az emberiségben válik tudatossá azáltal, hogy felismeri a világ szellemi lényegét és saját maga szellemi természetét. A szabadság tehát az emberiség öntudata saját szellemi természetéről. A világtörténet pedig nem egyéb, mint az a folyamat, amelyben az emberiség előrehaladóan tudatosítja saját szellemi természetét.

Ezzel a szabadság gondolat filozófiai misztifikációja készen is állott. Rousseau azt mondta, hogy az ember szabadnak született és mégis mindenütt láncokban sínylődik. Hegel gondolatmenetéből az következik, hogy az ember akkor is szabad lehet, ha láncra verve él. A reális szolgaság nem számít, ha az ember tudatosította saját szellemi természetét, mert ezzel birtokába jutott az igazi szabadságnak. A szabadság hegeli misztifikációja tehát abban állott, hogy Hegel „a reális, objektív, rajtam kívül létező láncokat csak eszmei, csak szubjektív, csak bennem létező láncokká“ változtatta át, amelyektől egyszerű szellemi erőfeszítéssel, a gondolat munkájával meg lehet szabadulni. Így a hegeli filozófia felhívás volt arra, hogy az emberek változtassák át „összes külső, érzéki harcaikat tiszta gondolati harcokká“, vagyis ne küzdjenek a társadalmi szolgaság ellen⁵.

Hegel nem vonta le saját gondolatának minden következményét, hanem alkalmazta azt a fennálló viszonyokhoz, hogy ezeket filozófiailag igazolhassa. A szabadság elvének szerinte át kell hatnia a társadalmi intézményeket is, s a szabadságeszme a történet során külsőleg is megvalósul. De nemcsak megvalósul, hanem lényegileg már meg is valósult — a XIX. század eleji Poroszország félféudális-bürokratikus monarchiájában, társadalmi és politikai rendjében. A történeti haladás a külső szabadság területén Hegel

⁴ Engels. Feuerbach... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 386. old.

⁵ *Marx—Engels*. A szent család. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 254. old.

szerint abban állott, hogy a keleti világ despotizmusát, amelyben csak egy ember, a despota volt szabad, felváltotta előbb a görög-római világ arisztokratizmusa, melyben a szabadság már több ember osztályrésze volt, s ennek helyébe végül a rabszolgaság, majd a jobbágyság kiküszöbölése után, a keresztény-germán világ lépett, melynek alapelve a tulajdon és az egyén általános — burzsoá értelemben vett — szabadsága.

A szabadság külső fejlődése ezzel véget is ért, legfeljebb egy-két apró átalakítást kellett még a porosz államszervezeten elvégezni. A szabadságnak tehát „abban a korlátolt rendi monarchiában kell testet öltenie, amelyet III. Frigyes Vilmos (a porosz uralkodó Hegel idejében — *M. E.*) oly kitarató makaossággal ígérgetett alattvalóinak...”⁶ Az Hegel szerint nem szolgaság, hogy a porosz társadalmon a feudális junker-bürokrácia uralkodik, s nem szolgaság a bérmunkás állapota sem, sőt ellenkezőleg, ezek a megvalósult szabadság külső kifejezései. Az ember akkor szabad, mondotta Hegel, ha engedelmeskedik az állam törvényeinek, mert szabadsága az államban ölt tárgyi alakot. A bérmunkás, akit a kapitalizmus és a bürokrácia egyformán eltaposott, és ráadásul a félf feudális rend szorongatott, Hegeltől így azt a tanácsot kapta, hogy az elnyomói elleni harc helyett a szellemi felszabadulásra törekedjék.

Ez a félf feudális-bürokratikus rend filozófiai igazolása volt, még a burzsoáziával szemben is, amelyet Hegel arra hívott fel, hogy hajoljon meg a junker-abszolutizmus előtt. És Hegel ezenfelül a porosz földbirtokos államot túlvilági szentesítéssel is ellátta.

A világ és az ember szellemi lényegét Hegel az úgynevezett abszolút eszmében látta. Az abszolút eszme tulajdonképpen nem más, mint a logikai kategóriák rendszere, amelyekben az emberi tudat a valóságot felfogja. De Hegelnél a logikai kategóriák, mint az abszolút eszme formái, az embertől független, önálló létre tesznek szert. Az abszolút eszme szerinte valamiképpen már a világot megelőzően létezett, hogy azután testet öltön a világban és a világ-

⁶ Engels. Feuerbach . . Lásd *Marx—Engels. Válogatott művek.* 2. köt. 359. old.

történetben. Így az utóbbi végeredményben az a folyamat, amelyben az abszolút eszme megvalósul, vagy szabadságának tudatára ébred, s a történet — a logikai kategóriák kibontakozó fejlődése.

Nem nehéz felismerni, hogy az abszolút eszme valójában a vallás világot teremtő istene, amelyet Hegel az idealista filozófia logikai mezébe öltöztetett és egyébként maga is istennek nevezett. Montesquieu, miközben a történet belső összefüggését kereste, csak a társadalomból lépett ki azzal, hogy a történetet a földrajzi viszonyokkal magyarázta. Hegel a valóságos világot is elhagyta és visszatért a teológia fantasztikus birodalmába.

Eszerint a történetben Hegelnél az abszolút eszme ébred öntudatra. És megvalósulásának legmagasabb foka az állam — a korlátolt porosz rendi monarchia. Minthogy pedig az abszolút eszme maga az isten, tehát „az állam az isteni eszme földi alakjában“.

Így az idealista spekuláció végeredményben odavezetett, hogy a szabadság forradalmi gondolata, amely Franciaországban Bastille-t rombolt és koronás főket vitt a nyaktiló alá, Németországban szolgai hajlongássá változott a porosz abszolút monarchia, a félf feudális-bürokratikus juncker állam előtt, amelyet Hegel nem is isten kegyelméből valónak, hanem egyenesen isteni lénynek nyilvánított⁷.

A német burzsoázia a hegeli filozófiával a francia felvilágosodás materialista világnézetére és a francia forradalom demokratikus fejleményeire válaszolt. A francia forradalom, amelyet ideológiailag a materialista felvilágosodás készített elő, a jakobinus terror korszakában a burzsoáziát is elsodorta és a hatalmat a kispolgári-plebejus tömegek kezébe juttatta. Erre a franciánál jóval gyengébb német burzsoázia, a forradalomtól való félelmében, a porosz földbirtokos állam és a vallás védelme alá húzódott. Az abszo-

⁷ Hegel filozófiájában a reakciós porosz nacionalizmus is kifejezésre jut. A világtörténet célja és befejezése, az abszolút eszme legmagasabb fokú megnyilvánulása nála a keresztény-germán világ, vagyis a német nép s ennek általános szelleme. Hegel ezzel a nacionalista francia burzsoáziának, a napoleoni imperializmusnak válaszolt. De a franciáknak fantasztikus történetfilozófiájában még csak helyet juttatott. A szlávok azonban teljesen kiszorultak, s lesüllyedtek a „történet nélküli“ népek sorába, amelyekkel a „történeti“ nép szabadon bánhatik.

lutizmust nem tudta és nem is akarta megdönteni, mindössze rendi alkotmányra törekedett, hogy valamelyes politikai befolyást biztosítson magának. S erre a megoldásra annál könnyebben rászánhatta magát, mert a porosz állam a napoleoni háborúk hatása alatt már rálépett a kapitalista fejlődés „porosz útjára“, amikor kinyilvánította a tulajdon és az egyén burzsoá szabadságát, és hozzáfogott ahhoz, hogy a feudális agrárviszonyokat felülről felszámolja.

Hegel filozófiája, amely a burzsoá szabadság gondolatot teológiai formába öltöztette és a félf feudális porosz junker állam szolgálatába állította, ezt a történeti helyzetet tükrözte vissza. Érthető, hogy a porosz földbirtokos állam e filozófiától burzsoá osztályalapja ellenére sem zárkózott el, úgy, hogy az „bizonyos mértékig porosz királyi állami filozófia“ lett⁸. Végeredményben azt lehet mondani, hogy a hegelizmus, ami rendszerét illeti, a „porosz út“ ellenforradalmi burzsoá filozófiája volt, amelyet — minthogy nem a feudális osztály megsemmisítésére, hanem kapitalistává való átalakítására törekedett — meghatározott körülmények között a feudális osztály is elfogadhatott⁹.

A burzsoá osztályérdek azután, amely Hegel rendszerét reakcióssá tette, dialektikus módszerét is alárendelte a reakciós rendszer szükségleteinek. Ezért a hegeli dialektikát kritikailag át kell dolgozni, hogy valóban tudományos módszerre alakíthassuk át. Ez pedig kétrendbeli feladatot támaszt, amelyek szorosan összefüggenek egymással. Az első feladat a hegeli dialektika „talpraállítása“.

A logikai kategóriák az anyagi valóság összefüggéseit tükrözik. Hegel azok rendszerében ténylegesen az anyagi valóság dialektikus mozgástörvényeit fejtette ki, csak a valóság dialektikáját elburkolta az abszolút eszme dialektikájának idealista, misztikus leplébe. Nála nem a logikai kategóriák az anyagi valóság tükröképei, hanem fordítva, az anyagi valóság a logikai kategóriák vagy az abszolút eszme megjelenési formája. Hegelnél tehát a dialektika,

⁸ Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 355. old.

⁹ Sztálin tömör formulája szerint Hegel filozófiája, illetve a német idealista filozófia: porosz arisztokratikus reakció a francia forradalomra és a francia materializmusra. (Voproszi filozofii. 1948 január. 39. old.)

mint Marx mondotta, „a fejetetején áll“. De éppen ezért a hegeli dialektikát csak „talpára kell állítani, hogy a misztikus burokból az észszerű magot felfedezzük“¹⁰. A lepel lerántása után az anyagi valóság dialektikája bukkan elő.

Hegel idealista dialektikája talpára állításával materialista dialektikává változik át. Ahhoz azonban, hogy a hegeli dialektika az anyagi valóság mozgástörvényeit valóban híven tükrözze vissza, talpára állításán kívül azoktól az elemektől is meg kell tisztítani, amelyeket Hegel, idealizmusától függetlenül is, reakciós szociális és politikai irányzata következtében vitt be a módszerbe. Ezért Hegel dialektikus módszerét minden egyes részletében materialista, tudományos kritikának kell alávetni, s ebben áll a második feladat. „Hegel logikáját — mondotta Lenin — nem szabad adott alakjában *alkalmazni*; nem szabad adottnak *elfogadni*. Miután az eszme misztikájától megtisztítottuk, ki kell belőle választani a logikai (gnoseológiai) nüanszokat: és ez még nagy munkát jelent“¹¹.

Ez éppen az a feladat, amelyet Lenin, mintegy filozófiai végrendeletként, a materialistáknak hátrahagyott¹². A kritika megmutatja azután, hogy hol szükséges Hegel dialektikus tételeit „talpraállításukon“ túlmenően is materialista, vagyis tudományos szellemben módosítani.

Hogyan függ össze Hegel dialektikus fejlődésmélete a felvilágosodás metafizikai fejlődésszemléletével? A felvilágosodás a fejlődést általában körforgásnak tekintette, vagyis olyan mozgásnak képzelte el, mely mindig visszatér kiindulópontjához és így változatlanul ugyanazt az utat ismételgeti. Turgot — vagy Kant — ennél tovább ment. Ők már úgy látták, hogy a történeti fejlődés folyton emelkedő egyenes vonalon halad, meghatározott minőség fokozatos mennyiségi növekedésének útján. Az utópista szocialisták azután, akik itt Rousseau nyomdokaiban jártak, bevitték a fejlődés felfogásába a haladás mellé a hanyatlás, a mennyiségi változás mellé a minőségi változás gondolatát

¹⁰ Marx. A tőke. 1. köt. 22. old.

¹¹ Lenin. Filozófiai füzetek. 202. old. (oroszul).

¹² V. ö. Lenin. A harcok materializmus jelentőségéről. 1922 márc. 12.

Lásd Lenin. Marx, Engels, marxizmus. 440. old.

és felismerték a társadalmi ellentétek, vagyis az ellentmondás szerepét a történeti fejlődésben.

De az „örök emberi természetet“ a változás, fejlődés törvénye alól még az utópista szocialisták is kivonták. Náluk a történeti változások csak előkészítik azt a *végleges* társadalmi formát, amely megfelel az örök emberi természet követelményeinek. Az „örökös, meg nem szűnő változás“, a szüntelen keletkezés és elenyészés, melynek árja minden társadalmi formát magával ragad, csak a dialektikus Hegelnél lett a történet egyetemes törvénye. Hegel szavaival szólva, csak a dialektikus mozgás az az „általános, legyőzhetetlen hatalom, amelynek semmi sem állhat ellent, bármilyen biztosítottnak és szilárdnak tartja is magát“.

A dialektikus materializmus fenntartás nélkül elfogadja Hegelnek ezt a gondolatát. A dialektikus materializmus nem ismer végleges társadalmi formákat, csakúgy, ahogyan nem ismer olyan tudományos igazságokat, amelyek a valóságot végleg kimerítenék¹³. Maga Hegel azonban nem alkalmazta következetesen saját gondolatát. Nála mégis van olyan hatalom, amely a dialektikus mozgásnál is legyőzhetlenebb, és pedig nem is egy, hanem kettő. Az egyik — Poroszország társadalmi és politikai rendje, abban a formában, ahogy az ő idejében fennállott, s amelyet Hegel a burzsoázia álláspontjáról filozófiailag igazolt. A porosz társadalom s mindenekelőtt a porosz állam Hegelnél végleges formák, mert bennük szerinte az abszolút eszme ölt testet. A második pedig — maga a hegeli filozófia, amelyet Hegel márcsak azért is a filozófiai gondolat végleges formájának tekint, mert különben a porosz társadalmat és államot, mint *végleges* formákat nem igazolhatná. A hegeli dialektika átcsap tehát itt is, ott is a dialektika ellentétébe, a metafizikába.

Hegel dialektikus logikája, amely nem a dolgok azonosságából, hanem változásukból indult ki, feloldotta a meny-

¹³ Ez persze nem annyit jelent, hogy a dialektikus materializmus a társadalom osztály nélküli, szocialista keretét is múltó viszornak tekinti. Annyit jelent, hogy a dialektikus materializmus szerint a társadalmi forma az emberiség „történeti“ korszakában, az osztály nélküli, szocialista keretek között is változni fog.

nyiségi és a minőségi változás merev ellentétét, és a fokozatos fejlődés fogalmát kiegészítette ennek ellentétével, az ugrásszerű fejlődés gondolatával. „A lét változásai — írta Hegel — nemcsak abban állanak, hogy az egyik mennyiség átmegy a másikba, hanem abban is, hogy a minőség mennyiségbe megy át és fordítva; az utóbbi fajta átmenetek mindig a *fokozatosság megszakítását* jelentik és új, a korábbitól minőségileg különböző formát kölcsönöznek a jelenségnek.“ A fokozatos mennyiségi változás egy bizonyos ponton az adott minőség ugrásszerű megváltozására vezet, s az új minőség alapján újra mennyiségi változások következnek be. A történeti fejlődésre alkalmazva ez a tétel egyebek közt annyit jelent, hogy a társadalmi formák ugrásszerű, vagyis forradalmi változása törvényszerű folyamat. A felvilágosodás ezt azért sem fedezhette fel, mert a társadalmi alap, amelyre mint ideológia támaszkodott, a burzsoázia *fokozatos* növekedése volt.

Az ellentétek harca Hegelnél a fejlődés egyetemes hajtóereje lett. Nála minden dolog ellentétek egysége, abban az értelemben, hogy minden dolog olyan oldalakból tevődik össze, melyek ugyan elválaszthatatlanul össze vannak kapcsolva — úgy is, hogy nincsenek egymástól szilárdan elhatárolva, hanem átmennek egymásba —, de egymást ugyanakkor mégis kizárják. A formális logika nyelvén, de a formális logika felfogásával ellentétben, ez annyit jelent, hogy „minden dolog önmagában ellentmondás“.

A formális logika szerint ugyanabban a dologban nem egyesülhetnek egymást kizáró meghatározások, mert ez ellentmondás volna, márpedig az objektív valóságban nem léteznek ellentmondások. A dialektikus logika szerint azonban a belső ellentmondás a dolgok lényegéhez tartozik és egyenesen mozgásuk alapja. A formális logika álláspontja mögött az rejlik, hogy a dolog nem vesztegelhet ellentmondó állapotában. A valóságban ellentétes oldalai közt szükségképpen harc keletkezik, s ez határozza meg a dolog fejlődését és átalakulását.

Ennek megfelelően „az ellentmondás minden mozgás és elevenség gyökere; minden csak annyiban mozog, rendelkezik impulzussal és tevékenységgel, amennyiben ellentmondást tartalmaz“. A társadalomra alkalmazva ez viszont

annyit jelent, hogy a történeti fejlődést a társadalom ellentmondásai, a társadalmi ellentétek harca viszi előre, s a társadalmi forma megváltozását is ez vonja maga után.

De a társadalomra Hegel ezt a törvényt sem alkalmazta következetesen. Rendszere, illetve a mögötte rejlő politikai érdek, itt is meghamisította módszerét. S ez már az előbbi következetlenség logikus következménye volt. Mikor „Jogbölcelet”-ében a fejedelem és a nép ellentétéről beszél, közvetítőként közéjük iktatja a rendeket és a kormányhatalmat. Így — mondja Marx — olyan társaság keletkezik, „amely szívében harcra vágyik, de túlságosan fél a kék foltoktól ahhoz, hogy valóban verekedjék, s az a kettő, akinek verekedhetnékje van, úgy rendezi be a dolgot, hogy a verést a harmadik kapja, aki közbelép, de azután megint a kettő közül az egyik lép fel harmadiknak, és így a nagy óvatosságnak az a vége, hogy semmiféle döntés sem történik”¹⁴.

Hegelnél tehát az ellentétek harca nem dönti meg a rendi monarchiát, vagyis a félf feudális-burzsoá társadalmi rendet, hanem ennek keretei között marad. Az ellentétek harca a társadalom mozgását csak adott formáján belül határozza meg, de nem vezet a társadalmi forma meghaladására. Ez természetesen következett Hegel rendszeréből, amelyben a rendi monarchia, illetve az ezáltal kifejezett társadalmi forma a feudalizmus és a burzsoázia kompromisszumán alapult s egyúttal a történeti fejlődés végpontját képviselte. De élesen ellentmondott a dialektika *tudományos* módszerének, amelyet Marx ebben az összefüggésben így fejtett ki: „a valódi ellentéteket (szélsőségeket) nem lehet egymással közvetíteni, éppen mert valódi ellentétek. De nincs is szükségük közvetítésre, mert lényegük ellentétes. Nincs egymással semmiféle közösségük, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást”, hanem „fellángolnak a harc eldöntésére”¹⁵.

A társadalmi fejlődés forradalmi dialektikájában, ott,

¹⁴ Marx. A hegeli jogbölcelet bírálatahoz. Lásd MEGA 1. rész. 1. köt. 1. félköt. 506. old.

¹⁵ Ugyanott, 506—507. old. A hegeli dialektikának ugyanezt a kritikáját megtalálni „A filozófia nyomorá”-ban is. Itt Marx arról beszél, hogy Hegelnél „az ellentétek egyensúlyozzák, semlegesítik, megbénítják egymást”. (MEGA 1. rész. 6. köt. 178. old.)

ahol valódi ellentétek állanak szemben egymással, mint a tőke és a munka ellentétei, nem lehet közvetíteni közöttük. Az ilyen ellentétek „fellángolnak a harc eldöntésére“, és a küzdelmet addig folytatják, míg szét nem feszítik egységüket, azt a társadalmi formát, amelyben mozogtak, hogy helyébe magasabbrendű társadalmi forma lépjen. Hegel azonban, amikor a modern társadalom ellentéteit vizsgálta, ezt nem látta meg. Felismerte ugyan, hogy „a gyárak és a manufaktúrák léte egyenesen egy osztály nyomorán alapul“, hogy tehát a kapitalista fejlődés is ellentmondásos folyamat, mert a termelőerők haladó fejlődését a dolgozók elnyomorításával köti össze. De a kapitalizmust metafizikai módon a társadalmi termelés végleges formájának tekintette, s így a tőkében és a munkában nem látott olyan ellentéteket, melyeknek harca a köztük levő ellentmondás megszüntetésére vezethet“¹⁶.

A dialektikus fejlődés Hegelnél szembenáll a mechanikai mozgással, amelynél a változást *külső* erők idézik elő. „A dolog mozgása és élete pedig abban jut kifejezésre, hogy mássá lesz, hogy megváltozik, és saját immanens tartalmát megvalósítja. Így a tartalom megmutatja, hogy meghatározása nem mástól ered, nem külső kényszer eredménye, hanem önmaga adja azt magának.“ A dialektikus fejlődés tehát döntően „önmozgás“, amelynél a fejlődést lényegileg a dolog *belső* ellentmondásai hajtják előre. A társadalomra nézve ez annyit jelent, hogy fejlődését alapvetően nem külső, hanem belső ellentéteiből kell magyarázni és továbbfejlesztését az utóbbiakra kell alapítani.

Továbbá, a dialektikus fejlődés az egyszerűbb formáktól halad a bonyolultabbak felé. „A mozgás mindenekelőtt úgy határozza meg magát, hogy egyszerű meghatározásokkal kezdődik, s hogy a következő fok gazdagabb és konkrétabb lesz.“ Emellett a dialektikus fejlődés Hegel nézete szerint három ütemben játszódik le. Az első a dolog egyszerű,

¹⁶ Azt, hogy a munkásmozgalomban hova vezet a hegeli dialektikának közvetlen, materialista kritika nélkül való átvétele, Lassalle példája mutatja. Lassalle az államban az abszolút eszme megtestesülését látta és nem az ellentétek harcát, hanem ezek kiegyenlítését tartotta szem előtt. Ez az idealista, a döntő ponton megbénult dialektika volt azután az az elméleti alap, amelyre Lassalle a német proletariátus és a bismarcki junker-burzsóá állam együttműködését hirdető politikáját felépítette.

kezdeti állapota, az úgynevezett tézis. A másodikban a dolog ellentétes állapotába megy át, tehát „tagadja“ kezdeti állapotát. Ez az antitézis. A harmadik szakaszban, amely a fejlődés eredményét képviseli, a dolog megint ellentétes állapotába csap át. Ezzel „tagadja a tagadást“ és visszatér a kezdeti állapotához, úgy azonban, hogy ez most gazdagabb, bonyolultabb alakban jelenik meg, mert a tézis mellett az antitézist is magában foglalja. Ez a szintézis, amely nem más, mint a tézis és antitézis ellentéteinek egysége.

A dialektikus fejlődés Hegelnél tehát úgy halad előre, hogy semmi sem pusztul el véglegesen, hanem az, amit a fejlődés előbb kiküszöbölt, magasabb fokon és más alakban új életre támad. „Az eredmény magában foglalja kezdetét s az utóbbit mozgása valamilyen új meghatározással gyarapította. A további meghatározás minden fokára felemelkedik a megelőző tartalom egész tömege, s ez dialektikus menetében nemcsak nem veszít el és nem hagy maga mögött semmit, hanem mindazt magával viszi, amit egyszer megszerzett és önmagában gazdagodik és sűrűsödik.“ Eszerint a fejlődés olyan mozgás, amely visszatér kiindulópontjához, vagyis olyan mozgás „amely mintegy megismétli a már meghaladott fokozatokat, de másképpen ismétli meg, magasabb alapon“ — „spirális formában és nem egyenes vonalon“¹⁷.

A fejlődés hármasságát Hegel sem tekintette *bensőleg* lényegesnek; ezt a megismerés „felületi, külső oldalának“ nevezte, az ellen pedig határozottan tiltakozott, hogy „üres sémának“ kezeljék, amelyet mindenre ráakasztanak és „külső elrendezésre használnak“. De ugyanakkor az értelmes, vagyis a valóságos egyetemes fejlődéstörvényének fogta fel, s a logikai kategóriákat ennek megfelelően következetesen a tagadás tagadása útján fejlesztette ki egymásból.

Engels álláspontja más volt. A tagadás tagadása ugyan szerinte is „a természetnek, a történetnek és a gondolkodásnak szerfelett általános és éppen emiatt szerfelett messzeható és fontos fejlődési törvénye“¹⁸. A „triász“ nagy fontosságát tehát Engels sem vonta kétségbe, sőt e törvény

¹⁷ Lenin Művei. 3. kiad. XVIII. köt. 12. old. (oroszul).

¹⁸ Engels. Anti-Dühring. 145—146. old.

érvényesülését ő maga kimutatta a valóság legkülönbözőbb területein, így a történetben és a filozófiában is¹⁹.

De abból, hogy ezt a törvényt „szerfelett általánosnak” minősítette, következik, hogy Hegellel szemben nem tekintette egyetemes érvényűnek. Ami csak *szerfelett* általános, az nem *egészen* általános, tehát nem egyetemes érvényű. Engels arra is figyelmeztetett, hogy Hegel a „rendszer” követelményei kedvéért gyakran volt kénytelen „erőszakolt konstrukciókban keresni menedéket”²⁰. És itt elsősorban éppen a tagadás tagadásáról van szó, amelyet Hegel erőszakolt konstrukciók, sőt szójátékok segítségével tüntetett fel egyetemes érvényűnek. Nála éppen „az egyik kategóriából vagy ellentétből a következőre való átmenetek csaknem mindig önkényesek — néha egy szójáték segítségével történnek, mint amikor a pozitív és a negatív a 120. paragrafusban «alapjáig rombolódik», hogy Hegel eljuthasson az «alap» kategóriájához”²¹.

A logikai kategóriák, minthogy az előrehaladó gondolkodás termékei, a valóságban is egymásból fejlődnek ki. Fejlődésük persze nem önerejükéből játszódik le, mint Hegel fogalmi misztikájában, hanem a gyakorlati tapasztalatok hatására, melyek segítségével az ember fokozatosan ráeszmél a valóság objektív összefüggéseire. Így a logikai kategóriák fejlődése, legalábbis nagy vonásaiban, a tapasztalati gondolkodás fejlődését fejezi ki²².

¹⁹ A felvilágosodás korától Hegelig maga a fejlődésemélet is ezen a módon fejlődött. A fejlődésemélet Hegel dialektikus felfogásával visszatért kiindulópontjához, a metafizikai felfogáshoz, amely a fejlődést úgy tekintette, hogy ez a meghaladott fokozatok megismétlése. A két felfogás közt az átmenetet az egyenesvonalú haladás elmélete képviselte. De a fejlődés hegeli felfogása másképpen ismétli meg a fejlődés metafizikai felfogását. A fejlődés Hegel szerint nem pusztán ismétlődés, hanem magasabb fokon való ismétlődés, amelynél az ismétlődés és a haladás ellentétei egységbe olvadnak, s ennél fogva a megismételt tartalom gazdagabb az eredetinel. Ezért Hegel dialektikus fejlődésemlétele már nem a körforgás, és nem is az egyenesvonalú haladás, hanem a kettő egysége, a spirális mozgás fejlődésemlétele.

²⁰ Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 360. old.

²¹ Engels 1891 november 1-i levele K. Schmidthez. Lásd Marx—Engels. Válogatott levelek. 514. old. — Engels itt az Enciklopédia „Kis logiká”-ját idézi, ahol a negatív tagadja a pozitívot, ezt a tagadást pedig az alap tagadja. (Lásd Hegel. Enciklopédia. 1. köt. Akadémiai kiadó 1950. 198—199. old.)

²² Lásd Lenin. Filozófiai füzetek. 247—248. old. (oroszul).

De a tagadás tagadása törvényének a logikai kategóriák fejlődése sem engedelmeskedik mindenkor. Hegel tehát, hogy a tagadás tagadását a logikai fejlődés egyetemes törvényének tüntethesse fel, kénytelen volt a fejlődés valódi menetét erőszakolt konstrukciókkal meghamisítani, sőt olykor szójátékokba beszorítani. Eljárása, amelyre akarva-nem akarva ráfanyalodott, annak a bizonyítéka, hogy a tagadás tagadása még a gondolkodás fejlődésében sem érvényesül egyetemesen, ahol pedig ezt — az emberi pszichológia bizonyos sajátosságai alapján — még leginkább el lehetne várni²³.

A materialista dialektika tehát másként értelmezi a tagadás tagadását, mint ezt Hegel tette. Dühring, Bernstein és Mihajlovszkij vádaskodásával szemben egyetért Hegellel abban, hogy a fejlődés hármassá tagozódása semmiesetre sem „üres séma“, melynek keretében a jövő fejlődést szubjektív önkénnyel el lehet rendezni. De Hegelt túlhaladja annyiban, hogy a tagadás tagadását nem tekinti egyetemes törvénynek, s ezért nem tartja a tudomány feladatának, hogy ezt a törvényt mindenütt kimutassa.

A tudománynak különben sem az az *elsőrendű* feladata, hogy a dialektikus mozgástörvények érvényesülését bebizonyítsa. Így például a történetelmélet *elsőrendű* feladata — mint ezt már Engels világosan kifejtette — abban áll, hogy a tények elfogulatlan vizsgálata alapján kimutassa a törvényszerű történeti folyamatot²⁴. Ezt tette Marx is a „Tőké“ben, amikor a tényeket elemezve bebizonyította, hogy a kapitalista történeti-gazdasági folyamat, a dolgozók kisajátítása után, törvényszerűen a kisajátítók kisajátítására vezet²⁵. A bizonyítékot a történet nyújtotta, s ha a kisajátítók kisajátításában a tagadás tagadása érvényesül, úgy ezt — mondja Engels, aki itt Dühringgel vitázik — semmiképpen sem lehet Marx hibájának felróni. Marx a folyamat dialektikus jellegét, a tagadás tagadása értelmében, *utólagosan*

²³ A gondolkodásban érvényesül egy olyan tendencia, hogy amikor egy gondolatot először fejeznek ki, ez abszolút formában jelenik meg. A gondolat hiányosságának felismerése azután olyan új gondolatra vezet, amely az előbbi abszolút tagadása. Végül pedig a két helytelen abszolútum egyetlen gondolatba olvad össze, melyben mindkettő már csak relatív érvénnyel bír.

²⁴ Lásd Engels. Anti-Dühring. 134—139. old.

²⁵ Lásd Marx. A tőke. 1. köt. 824. old.

állapította meg, akkor, amikor magát a folyamatot a tények alapján már bebizonyította.

Hegelnek nem volt igaza, amikor a tagadás tagadását a valóság egyetemes mozgástörvényének tekintette. Tévedését még csak tetézte azzal, hogy a tagadás tagadását, vagyis a régi megszüntetését az új által úgy fogta fel, hogy a megszüntetett régi sohasem semmisül meg, hanem az újban megszünten is megmarad. A „megszüntén-megmaradás“ (Aufhebung) állítólag egyetemes törvénye annyit jelent, hogy az újban valahogyan, valamilyen „gazdagabb, bonyolultabb“ formában mindig tovább él a régi is. A fejlődés tehát a régit a valóság megújítása mellett sem küszöböli ki soha teljesen. Ez a felfogás Hegel dialektikus fejlődéelméletébe olyan konzervatív vonást vitt be, amely gyökeres ellentétben áll a valóság forradalmi dialektikájával, a fejlődés valóságos forradalmi természetével.

A megszünten-megmaradásra lehet példákat felhozni. Példa mindjárt a fejlődélmélet fejlődése. A spirális mozgás fejlődélméletében megmarad a körforgás fejlődélméletének az a gondolata, hogy a fejlődés a meghaladott fokozatok *megismétlésében* áll. De ugyanakkor ez a gondolat meg is szűnik, mert a spirális mozgás fejlődélmélete a fejlődés lényegét abban látja, hogy az *magasabb alapon való* megismétlődés. Ezzel új gondolat keletkezik, amely a régihez képest gazdagabbá vált a haladás gondolatával, s a megismétlődés régi gondolatát csak mint megszünten-megmaradtat foglalja magában. Hegelnél azonban nem egyes példákról, hanem egyetemes törvényről van szó.

Az sem kétséges, hogy az új mindig a régi alapján keletkezik, s a régi pozitív és haladó oldalait akkor is megtartja, ha a régit egyébként alapvonásaiban a legélesebben tagadja. A proletariátus a legélesebben tagadja a kapitalizmus lényegét, de emellett mégis átveszi pozitív és haladó oldalait, például a kapitalizmusban kifejlődött termelőerőket, vagy a burzsoá kultúra bizonyos értékeit. Igaz persze, hogy ezeket gyökeresen átdolgozza, bedolgozza a szocializmus minőségileg új rendszerébe, de ezáltal még nem szünteti meg. A régi itt nem megszüntetve, hanem megváltoztatva marad fenn. Ellenben a kapitalizmus alapvető jellemvonása, a termelési eszközök magántulajdona a szocializ-

musban sehogyan sem marad meg, se megváltoztatva, se megszüntetve, hanem teljesen kiküszöbölik. A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetnél éppen ez a döntő, a kapitalizmus alapvető jellemvonásának teljes és gyökeres tagadása. Hegelnél azonban éppen a teljes és gyökeres tagadás, a *forradalmi* tagadás hiányzik, s ennek a helyére kerül a tagadásnak az a formája, amelynél a tagadott megszünten is megmarad. Hegelből kiindulva, a termelési eszközök kapitalista magántulajdonát csak úgy lehetne megszüntetni, hogy az valamiképpen megmaradna, tehát gyökeresen nem lehetne megszüntetni. Mindez annyit jelent, hogy Hegel nemcsak az adott porosz társadalmat igazolta, hanem, azzal, hogy a fejlődésre általánosan alkalmazta a „megszüntén-megmaradás” fogalmát, minden létezőt egyáltalában igazolt. S azzal a felfogásával, hogy az újban a régi, ha megszünten is, de mindig megmarad, gyökeresen eltorzította a valóság dialektikáját.

Marx a hegeli dialektikának ezzel a vonásával a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban foglalkozott. Itt rámutat arra, hogy Hegelnél „a megszüntetés... sajátos szerepet játszik, mert benne összekapcsolódik a *tagadás* és a megőrzés, az igenlés”. Ezért Hegelnél a megszüntetés a megszüntetett helybenhagyását, megerősítését jelenti. Így például nála a filozófia úgy szünteti meg a vallást, hogy egyúttal helybenhagyja, megerősíti, helyreállítja. Hegel a tagadás tagadásában „megtalálta az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést a történet mozgása számára, amikor ez az embernek még nem *igazi* története... hanem csupán *teremtő aktusa, keletkezési története*”. Az emberiség igazi története előtörténetének *tagadása* útján keletkezik. De ez a tagadás nem úgy szünteti meg megelőző fokozatait, hogy ezek egyúttal megmaradnak, hanem úgy, hogy *megsemmisülnek*. Az ateizmus nem úgy szünteti meg a vallást, hogy ez egyúttal megmarad, hanem úgy, hogy a vallás megsemmisül. A kommunizmus nem úgy a magántulajdont, hogy ez fenn is marad, hanem úgy, hogy a magántulajdon (a termelési eszközök magántulajdona) megsemmisül. A régi az újjal csak úgy függ össze, hogy ennek szükséges előfeltétele²⁶.

²⁶ Marx. Gazdasági-filozófiai kéziratok. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 164. old.

Van Hegelnél a logikai kategóriák fejlődésének egy olyan oldala is, amely reális tartalmában a tudományok fejlődési menetére derít fényt. Itt a „lét“ és a „lényeg“ dialektikáját kell misztikus lepleből kihámozni, hogy a valóságos összefüggések feltáruljanak.

A tudomány, amely a valóság összefüggéseit kutatja, előbb megakad a látszólagos összefüggésekben s csak azután jut el az igazi összefüggésekig. Ezen az alapon a valóság rétegződéséről beszélhetünk. A valóságnak van egy felszíni rétege, a „lét“, amelyet közvetlenül érzékelünk. Ez a jelenségek, a látszatok, a látszólagos összefüggések világa. Itt a formális logika metafizikai kategóriái: a merev azonosság és ellentétesség uralkodnak. Van azonban a valóságnak egy belső rétege is, a „lényeg“ világa, amelyet a jelenségek fátyla eltakar a közvetlen megfigyelés elől. Ez a belső, az igazi összefüggések köre, ahol az ellentétek átmennek egymásba, s a dialektikus logika legfőbb kategóriája — az ellentétek egysége uralkodik. A tudományos megismerés, mely a lét látszólagos összefüggéseiből indul ki, végül is áttöri ezeket és behatol a belső, lényegbeli összefüggések világába.

A felvilágosodás valóban elakadt az eszmékben, tehát a történeti jelenségek felszínében, amikor ezek hajtóerejét kutatni kezdte. S csak a materialisták, a restauráció korának történetírói és az utópista szocialisták által egymásután megtett további lépések vitték el a tudományt, a politikai-jogi renden és a tulajdonviszonyokon át, a termelésben gyökerező, végső, lényegbeli hajtóerőig. Ugyanez a folyamat játszódott le a politikai gazdaságtanban is, amely az értéktöbblet forrását előbb a forgalom felszíni jelenségeiben kereste, s csak azután találta meg a termelési viszonyok belső összefüggéseiben.

A burzsoá történetelmélet és politikai gazdaságtan így egyaránt a felszíntől a mind mélyebb lényeg felé haladt, anélkül azonban, hogy a végső lényeg meg tudta volna érteni. Ezt csak a történelmi materializmus ragadta meg, amely felhasználta úttörő munkájuk valamennyi pozitív eredményét.

Amikor Hegel a dolgokat változásukban, keletkezésükben és elenyészésükben fogta fel, visszahelyezte őket tör-

téneti összefüggésükbe, amelyből a metafizikai gondolkodásmódban kiszakadtak. Hegel ezenkívül helyreállította a dolgok természetes összefüggését is. A metafizikusokkal szemben azt követelte, hogy a tudomány a dolgokat a többi dologgal való egyetemes kapcsolatukban vizsgálja. A dolgok Hegelnél „a kölcsönös függésnek és az alapok és megalapozottak végtelen összefüggésének világát alkotják“, úgy, hogy „a világnak... e tarka játékában eleinte sehol sem mutatkozik szilárd támasz, minden itt csak mint viszonylagos jelenik meg, más által meghatározottan és éppúgy mást meghatározóan“. Hegel tehát az elszigetelt dolgok metafizikai világával szemben feltárta az egyetemes összefüggés dialektikus világát.

De az egyetemes összefüggés vagy kölcsönhatás még nem a kapcsolatok legmélyebb lényege. Azt például, hogy a társadalom különböző oldalai, így egy nép erkölcsi és politikai intézményei egymással kölcsönhatásban állanak, már Montesquieu is felismerte. Hegel továbbment az egyetemes kölcsönhatásnál, s az egymásra ható okok mögött a valamennyiüket meghatározó alapvető okot igyekezett megtalálni. A társadalomra nézve ez annyit jelent, hogy a tudomány nem érheti be azzal, hogy a társadalmi élet különböző oldalainak kölcsönhatását megállapítja, hanem fel kell fednie azt az okot, mely a társadalom összes oldalainak mozgását végső fokon meghatározza. Hegel a társadalmi mozgás végső okát ugyan a népszellemben, az abszolút eszme egyik formájában kereste, de ez a módszertani követelmény helyeségén semmit sem változtat.

Főbb vonásaiban ez volna Hegel dialektikus fejlődéstudománya, amelyet Lenin — ez elmélet misztikus burkolata és tárgyhiányai mellett is — „a fejlődésről szóló legsokoldalúbb, tartalmilag leggazdagabb és legmélyebb tanításnak“ nevezett s a következőképpen foglalt össze:

„A már megtett fokokat mintegy megismétlő, de másként, magasabb bázison ismétlő fejlődés („a tagadás tagadása“), nem egyenes vonalban, hanem — hogy úgy mondjuk — csigavonalban haladó fejlődés; — ugrászerű, katasztrófákkal járó, forradalmi fejlődés; — «a fokozatosság megszakadásai»; a mennyiségnek átválto-

zása minőségge; — a fejlődést előrehajtó belső impulzusok, amelyeket valamely adott testre, vagy valamely adott jelenség keretei között, vagy az adott társadalmon belül ható különböző erők és tendenciák ellentmondása, összeütközése ad; — minden egyes jelenség *valamennyi* oldalának kölcsönös függése és legszorosabb, felbontathatatlan összefüggése (itt megjegyzendő, hogy a történelem a jelenségek egyre újabb és újabb oldalait tárja fel), ez az összefüggés, mely a mozgás egységes, törvényszerű világfolyamatát adja...“²⁷

A dolgok egyetemes összefüggésükben egységet vagy egészet alkotnak, amelyen belül azok a rész helyzetében állanak. A tudomány *a részek kölcsönhatásában* azt a részt vagy oldalt keresi, amely a többi végső fokon meghatározza. Más kérdés *az egész és a részek* viszonya. Hegel az egész és a részek dialektikáját is kifejtette s ezzel felszámolta azt a metafizikai-mechanikai nézetet, amely a társadalmat önálló egyének halmazának tekintette. Itt a felvilágosodás, a klasszikus politikai gazdaságtan és az utópista szocializmus uralkodó felfogásával szemben, a XVIII. századbeli materialisták gondolatait fejlesztette tovább, akik már felismerték a társadalom elsőbbségét az egyénnel szemben.

„A mechanikus viszony — mondotta Hegel — a maga felszínes formájában általában abban rejlik, hogy a részek önállókként állnak egymással és az egészszel szemben.“ A felszínes mechanikus szemléletben az egyének önállóknak tűnnek fel egymással és az egészszel, a társadalommal szemben. „De ha... az egészet... részekre osztjuk, ezzel megszűnik egész lenni.“ A társadalom eltűnik, ha önálló egyé-

²⁷ *Lenin* Művei. 21. köt. Szikra 1951. 43. old. — Hegel dialektikus fejlődésmélete a társadalomra vonatkozott. A természetben Hegel nem ismert el olyan időbeli változást, amely az addigval szemben merőben újat hoz. Itt szerinte örök körforgással van dolgunk. Kant viszont, aki a társadalmat illetően nem jutott tovább a haladás metafizikai elméleténél, a dialektikus fejlődés gondolatát a természettudományba Hegel előtt jó ötven évvel bevitte, amikor a naprendszert keletkezésében és elenyészésében fogta fel. S itt Hegel korlátozottsága, mint Engels a Feuerbach-ban megjegyzi (*Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 369—370. old.), annál súlyosabban esik latba, mert az ő korában kialakult már a természettudományok egész sora s ezek alapján mindenütt, például Goethénél, Lamarcknál, felmerültek a későbbi természettudományi fejlődéstan megsejtései.

nekre bomlasztjuk, s az egyénekből kiindulva nem tudjuk többé helyreállítani. „Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen széttagolásnak egyáltalán nem volna helye, de igenis jelenti azt, hogy az egész és a részek külsőleges és mechanikus viszonya nem elegendő“ a társadalom megismeréséhez. A részek „csak egységükben azok, amik“ — az egyének is csak egységükben, a társadalomban, a társadalom által válnak azzá, amik.

A társadalom tehát nem: önálló egyének kapcsolata. Ellenkezőleg, az egyének a társadalom nem-önálló termékei. Tehát nem az egyének határozzák meg mechanikai vagy pszichikai sajátosságaikkal a társadalmat és törvényszerűségeit — mint azt a felvilágosodás gondolta — hanem a társadalom határozza meg a maga sajátosságaival és törvényszerűségeivel az egyéneket.

Hegel, az idealista filozófus, ezt úgy fejezte ki, hogy az egyéni szellem valódi lényege az általános vagy objektív szellem, az abszolút eszme egyik változata. Az utóbbi azonban nála testet ölt a társadalom intézményeiben. Így Hegelnél az egyéni tevékenység forrása, bár misztikus lepelben, a társadalom, illetve intézményei.

Így azonban társadalmivá vált az emberi tevékenység közvetlen forrása, az emberi természet is, a maga sokféle szenvedélyeivel. Ez most úgy jelent meg, mint az ember társadalmi természete, mint olyan emberi sajátosság, amely a társadalomból ered. Ebből pedig az következett, hogy a társadalom megváltozásával az emberi természet is megváltozik. Ezzel letűnt a színről az örök emberi természet metafizikai elgondolása. S helyét Hegelnél nem is egyszerűen az ember történetileg változó társadalmi természete foglalta el, hanem több vonatkozásban az ember osztálytermészete.

Igaz, hogy Hegel a valódi osztályokat még nem ismerte fel. Az osztályviszony nála nem kizsákmányolási viszony. S ebben a kérdésben nem az angol klasszikus közgazdászok fejlettebb, hanem a fiziokraták kezdetlegesebb nézeteiből indult ki. Az osztálytagozódás nála — logikusabban, mint a fiziokratáknál, mert teljes egészében — a munkamegosztáson alapul. Hegel a korabeli társadalmat három rendre vagy osztályra osztotta, melyek a következők: a földműve-

lők, az iparosok és a kereskedők, s végül a gondolkodók foglalkozási csoportjai. Ezeknek azonban olyan vonásokat tulajdonított, amelyek a valódi osztályok sajátosságai. Szerinte minden ember szükségszerűen valamely osztályba tartozik. S az emberek érdekei és céljai, szokásaik és műveltségük osztályhelyzetük szerint különböznek. Ez az osztályellentét és az osztályideológia fogalma volt, még ha foglalkozási csoportokhoz fűzve jelent is meg. Mindezt kiegészítette a csoportok harcának gondolata, amely mögött az osztályharc realitása lappangott. Hegel szerint a társadalom — mindenki harca mindenki ellen. S minthogy az emberek „osztályokban“ csoportosulnak, az érdekharc végső fokon az utóbbiak között folyik.

Hegel másutt az osztályok — és az osztályállam — valódi fogalmát is megközelítette. Azt írta például, hogy „a tényleges állam és a tényleges kormány csak akkor keletkezett, amikor megjelent már a rendek különbsége, amikor a gazdagság és a szegénység már igen nagy lett, s amidőn a helyzet olyanná válik, hogy a többség nem képes már szükségleteit a megszokott módon kielégíteni“. Itt az osztálykülönbség a vagyoni különbséggel függ össze, s az állam az elnyomorított tömegre nehezedik rá.

Az egyénektől, az egyéni tudattól és akaratától független társadalmi vagy történeti szükségszerűség Hegel előtt sem volt ismeretlen gondolat. A felvilágosodás szerint az addigi történet szükségszerűen s az emberi tudattól és akaratától függetlenül játszódott le. De a történeti törvényszerűség viszonyát az egyének tudatához és akaratához nemcsak a felvilágosodás, hanem még Saint-Simon is mechanikusan értelmezte. Emellett a felvilágosodás képviselőinél egy másik, az előbbinek ellentmondó gondolattal is találkozunk, amely szerint az ember a társadalmat tudatosan alakíthatja, ha felismeri törvényeit. Ez a gondolat azonban, amely a társadalom észszerű megszervezésére irányult, a francia forradalommal tökéletesen csődbejutott. „... az «ész diadala» által létrehozott társadalmi és politikai intézmények, a felvilágosítók káprázatos ígéreteihez képest keserűen kiábrándító torzképeknek bizonyultak“²⁸. Hegel le-

²⁸ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 116. old.

vonta a helyzet következményeit, s a történeti törvényt az emberi tudattól és akarattól függetlennek fogta fel, de úgy, hogy az mégis ezekben gyökerezik. Ezzel dialektikus egységbe olvasztotta a felvilágosodás ellentmondó gondolatait.

Hegel, aki jól ismerte az angol kapitalizmus viszonyait, itt tényleg a polgári társadalom gazdasági viszonyaiból indult ki. Ezeket ő maga is „polgári társadalom“ néven foglalta össze s ezzel elhatárolta a jelenségeknek azt a körét, amely Marxnál — persze egészen más jelentőséggel — a termelési viszonyok összességét alkotja. Hegel egyébként a gazdasági folyamatnak rendszerében is nagy szerepet juttatott. Az emberi tudat, illetve az emberi képességek kifejlődését, tehát magát az ember kialakulását egyenesen materialista módon a termelőmunkára vezette vissza, melynek során az ember arra kényszerül, hogy a természetet megismerje és ezzel kapcsolatban kifejlessze megismerő képességeit²⁹.

A „polgári társadalom“ vizsgálatát Hegel már az egyéneknél kezdte, itt tehát a társadalom egészét részeire tagolta. Az árutermelő társadalom mechanikai halmazállapotának, amelynél az egyének önálló „akarat-atomként“ lépnek szembe egymással, ez az eljárás felelt meg. De az egyén az árutermelő társadalomban csak úgy elégítheti ki anyagi szükségleteit, hogy kicseréli termékeit a társadalom többi tagjával. Így létrejön a szükségleteknek egy olyan rendszere, amelyben minden egyes egyén a társadalom közös munkájától függ, létrejön „a közösségi állapotnak és a kölcsönös függésnek egy roppant rendszere, a halottnak önmagában mozgó élete, mely mozgásában vakon és elemi erővel mozog erre és arra, és mint egy vadállat, állandóan szigorú felügyeletre és szelidítésre szorul“. A felügyelet az állam feladata, de a rendszer, vakon és elemi erővel ható törvényeivel, amelyek azzal a kérlelhetetlenséggel működnek, mint a naprendszer mozgástörvényei, az embereket mindenképpen lenyűgözi és uralkodik rajtuk. S ugyanakkor

²⁹ Hegelnél a polgári társadalom nem játssza az alap szerepét, amely létrehozza az államot és a felépítmény többi formáit. Szerinte, ellenkezőleg, az állam hozza létre a polgári társadalmat. Úgy gondolkodott itt, mint a francia materialisták, akik szintén a törvényhozóban, vagyis az államban látták azt az erőt, amely a társadalmat formálja.

ezek a törvények — vagyis a gazdasági élet törvényszerűségei, amelyek az emberi tudattól és akarattól függetlenül érvényesülnek — a tudatos egyéni cselekedetektől erednek, s nem egyebek, mint ezek kölcsönhatásának termékei. Az atomizált társadalom tehát végeredményében saját ellentétének, társadalmasított társadalomnak bizonyul, amelyben a látszólag önálló „akarat-atomok“ a társadalom vak erőinek játékszerei.

Hogy Hegel helyesen ítélte meg az árutermelő gazdaságot, mutatja például a kapitalista termelés ciklustörvénye. Ez a tőkeromboló válságokat a kapitalisták akarától függetlenül, a kapitalisták akarata ellenére, vakon és elemi erővel idézi elő, de ugyanakkor a kapitalisták tudatos tevékenységében gyökerezik, melynek összeredményét a kapitalista termelők nem látják előre³⁰.

A történeti törvényt Hegel az árugazdaság törvényeinek mintájára magyarázta. A történetben az emberek „saját érdekeik kielégítésére törekednek“, „különös szenvedélyeiknek és érdekeiknek élnek“. De szenvedélyeik harcában úgy hatnak egymásra, hogy „ami így létrejön... másvalami... mint az, amire törekedtek“. Ami létrejön, az a törvényszerű történeti folyamat, amely az emberek „szándékaitól idegen“.

Ez magában véve az atomizált társadalmak történetének, illetve az azokban uralkodó törvényszerűségeknek helyes, materialista magyarázata. Az ilyen társadalmakban nemcsak a gazdaságot, hanem a társadalom egész életét elemi erővel ható törvények irányítják. Hegel azonban a történeti törvénynek ezt a felfogását idealista alapra helyezte. Az emberek a törvényszerű történeti folyamatban „egy magasabb és szélesebb valaminek eszközei és számai, amelyről semmit sem tudnak s amelyet öntudatlanul teljesítenek“. Ez a magasabb és szélesebb valami az abszolút ész, vagyis az isteni gondviselés, amely az emberekkel saját célját valósítja meg.

³⁰ Hegel összekapcsolta a szóbanforgó összefüggést idealista filozófiája kategóriáival. Szerinte az ember, munkája termékében, ebben az anyagi tárgyban, „elidegeníti“ saját szellemi lényegét, s a gazdasági törvényszerűségben, amely idegen hatalomként nehezedik rá, saját elidegenített lényege jelenik meg. Az elidegenedés idealista fogalma lett azután, talpára állítva, a materialista fétiselmélet alapja.

S az igaz is, hogy az atomizált társadalmakban a történeti törvényszerűség úgy valósul meg, mintha valamilyen objektív, az emberek felett álló hatalom célját teljesítené. Hegel ennek a látszatnak engedett, s a célt kitűző erőt persze a maga teremtette misztikus világból merítette. Ekként a történet nála „ha öntudatlanul is, de szükségszerűen már eleve meghatározott eszmei cél felé tört“, az abszolút eszme megvalósulása vagy önmegvalósítása felé³¹. Ezzel Hegel történet szemlélete azt a teleológiai-teológiai vonást öltötte magára, amely a francia felvilágosodás okzerű történet szemléletétől az egész német idealista filozófiát megkülönbözteti.

A történeti folyamatot a francia felvilágosodás is szükségszerűnek tekintette, anélkül azonban, hogy törvényszerű menetét meg tudta volna magyarázni. Ezért a felvilágosodás ahhoz a megoldáshoz folyamodott, hogy a véletlent, amelyre a történetet ténylegesen visszavezette, azonosította a szükségszerűvel s mint olyant, tagadta. Így a véletlen és a szükségszerű ellentétei feloldódtak az egyetemes szükségszerűségben. Hegel ezzel szemben kidolgozta a véletlen és a szükségszerű ellentéteinek dialektikáját.

A véletlen Hegelnél objektív, az objektív valósághoz tartozó kategória. A történet *felszíni* eseményei véletlenek. A véletlen ellentéte a szükségszerű, amely a *belső*, lényeges összefüggések kategóriája. De a véletlen és a szükségszerű ellentétei egységet alkotnak, átmennek egymásba, éppúgy, mint azok a körök, amelyekhez tartoznak: a „lét“ és a „lényeg“ ellentétei. A véletlen esemény szükségszerű, mert nem más, mint a szükségszerű folyamat megjelenési formája. A szükségszerűség önmagát mint véletlent határozza meg, mert a szükségszerű folyamat a véletlen események sorozatában valósul meg. A tudomány feladata pedig az, hogy „megismerje a véletlen látszata mögött rejlő szükségszerűséget“, vagyis az, hogy törvényszerű folyamatra vezesse vissza a véletlen események sorozatát.

A nagy emberek, a „hősök“ szerepe a történetben véletlen ugyan, de Hegel ezt a véletlent szükségszerűnek tekintti,

³¹ Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 386. old.

amely törvényszerűen levezethető. A történet folyamán lehetőségek tűnnek fel, amelyek az adott társadalmi rendszer alapja ellen és új társadalom létrehozására irányulnak. Ezeknek szükségszerűen meg kell valósulniuk — persze Hegel szerint azért, mert az abszolút eszme szükséges fokozatai. A világtörténeti személyiségek most már azok, akik e lehetőségeket felismerve, megvalósításukat saját céljukká teszik, és mint „a lelkek vezérei“ lépnek fel a dolgok adott menete ellen, amelyet a fennálló rendszer szentesített. A látszat amellet szól, hogy céljukat önmagukból merítik, és amit tettek, az egyéni ügyük. Ténylegesen a „világszellem ügyvivői“ ők, akik felismerték, mi az, amit az idő szükség-szerűen megkövetel.

Az ilyen hős-elmélet akkor sem állja meg helyét, ha a misztikus lepelre nem vetünk ügyet. A tömegekben szuny-nyadó törekvésekről, amelyeket a hősök keltenek életre, ugyan Hegel is beszél. De ez lényegében még csak az aktív „hősök“ és a passzív „tömeg“ elmélete, s ennyiben ugyanaz, mint az ismert narodnyik elmélet. Hegel hős-elmélete magasan felette áll a felvilágosodás elgondolásának, mert a nagy történeti személyiséget nem véletlennek tekinti, s nem úgy fogja fel, mint a történet végső hajtóerejét, hanem törvény-szerűen levezeti a — misztifikált — társadalmi fejlődésből. De még alatta marad a történelmi materializmus felfogásá-nak, amely szerint „a nép teremti a hősöket és viszi előre a történelmet“³².

A hős és a filozófus — mint a törvényhozó és a filozófus a francia felvilágosodás képviselőinél — Hegelnél is két különböző dolog. A hős gyakorlati ember és politikus. Tudja ugyan, hogy mit kell korának megvalósítani, de mégsem képviseli kora öntudatát. Napoleon saját céljaira tört, s hogy ezeket elérhesse, teljesítette kora feladatát — létre-hozta a liberális intézményeket. De „céljából hiányzott az

³² A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története. Rövid tanfolyam. Szikra 1951. 20. old. — Marx azt mondja, hogy Hegel hős-elmé-lete semmi más, mint a szellem és az anyag ellentétéről szóló keresztény-germán dogma spekulatív kifejezése. Hegelnél néhány kiválasztott egyén aktív szellemként áll szemben az egész többi emberiséggel, amely szellem-nélküli tömeg, anyag. (V. ö. Marx—Engels. A szent család. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 257. old.)

(abszolút) eszme öntudata“. A materializmus nyelvén ez annyit jelent: Napoleon nem tudta, hogy a feudális társadalom lerombolásával a kapitalista társadalom megteremtésén munkálkodik. A kor öntudatát Hegelnél nem a hős, hanem a filozófus képviseli.

A filozófus nem is más, mondja Hegel, mint a kor tudata önmagáról. A filozófia feladata nem az, hogy a jövőt az ész nevében megtervezze, mint a felvilágosodás — vagy az utópista szocializmus — tette. „A filozófia feladata azt kimondani, ami van.“ Nem azzal foglalkozik tehát, aminek lennie kellene.

Hegel szerint azonban a kor csak akkor eszmél önmagára, „amikor a valóság a maga kialakulási folyamatát már befejezte“. Ahogy a híres mondat szól: „Minerva baglya csak akkor repül fel, amikor beállt a szürkület.“ S a burzsoá fejlődésre, amely a hegeli filozófia reális alapja volt, ez kétségtelenül áll is. A társadalmi valóság visszatükrözése a burzsoá ideológiában nem a felvilágosodással emelkedett a legmagasabb fokra, hanem a francia forradalom után, amikor a burzsoá valóság „már befejezte a maga kialakulási folyamatát“. A forradalmat követő huszonöt év alatt egymás mellett olyan szellemi nagyságok jelentek meg, mint Saint-Simon, Hegel és Ricardo, akik a társadalmi valóságról — még ha metafizikai vagy misztifikált formában is — kimondták a legtöbbet és a legjobbat, amit a burzsoázia egyáltalában kimondhatott.

De a szocialista fejlődésre az előbbi tétel már nem áll. Marx akkor látta meg azt, ami van, ami a szocialista fejlődés irányában előremutat, amikor a létező még csak csírájában volt. Minerva baglya itt már hajnalhasadáskor felrepült. S a szocialista fejlődés egyik nagy fölénye a burzsoá fejlődéssel szemben éppen abban áll, hogy útját az elmélet kezdettől fogva megvilágította, míg a burzsoá fejlődés tetőpontjáig sötétben botorkált, s az elmélet még tetőpontját is csak szürkületi fénnel világította meg.

Hegelnél a kor tudata önmagáról nem más, mint: a kor tudata saját szellemi természetéről, arról az alapelvről, amelyet az abszolút eszme (a világszellem) fejlődésében szükségszerűen kifejez. Ez azonban nem más, mint a szabadság meghatározása, nem általánosságban, hanem egy-egy

korra alkalmazva. Következésképp, a szabadság a szükség-szerűség felismerése. Az szabad, aki felismeri a szükség-szerűséget és ennek megfelelően cselekszik. A felismert szükségsszerűséggel szemben áll a vak szükségsszerűség. „A szükségsszerűség csak akkor vak, ha nem ismerjük fel.“

Látható, hogy a misztikus kiindulópont ellenére is a szükségsszerűségnek arról a két fajtájáról van itt szó, amelyek ellentétét, a felvilágosodás lerakta alapokon, már Saint-Simon tudatosította. A szükségsszerűség mindenképpen érvényesül. De érvényesülhet vakon, úgy, hogy nem ismerjük, és érvényesülhet úgy is, hogy tudatosan alája rendeljük magunkat. Ebben az esetben pedig nemcsak a hegei misztikus értelemben vagyunk szabadok, hanem — mint Engels kimutatta — ez a szabadság filozófiai fogalmának materialista tartalma is. „A szabadság... a természeti szükség-szerűségek megismerésén alapuló uralom magunk és a külső természet felett“³³.

Eszerint Hegel azt követeli, hogy a cselekvés, tehát a gyakorlat a szükségsszerűség felismerésén, vagyis a világ helyes elméleti képén alapuljon. Az elmélet nála felismeri a szükségsszerűséget, a célt, amely felé a világ szükség-szerűen halad, s „az akarat a célt magáénak tudja“ — úgy, hogy közreműködik gyakorlati megvalósulásában. Az elmélet, a filozófia viszont azt mondja ki, ami a gyakorlati valóságban létezik. „Az ész a világot, mint a valóságos fogalmat fogja fel“ — vagyis, a materializmus nyelvére lefordítva, az elmélet a világot a maga valóságában, mint gyakorlati valóságot tükrözi vissza. A gyakorlat tehát az elméletből, s az elmélet a gyakorlatból fakad. Együtt ez nem más, mint „az elméleti és a gyakorlati eszme egysége“.

Hegelnél azonban az elmélet és a gyakorlat egysége először is az abszolút eszme vagy fogalom misztikus képzetén alapul. Az elmélet ezt tükrözi vissza, s nem a valóságos gyakorlatot. Másodszor pedig, a gyakorlatban csak az erkölcsi elmélet, az erkölcsi jó gondolata valósul meg. A gyakorlat tehát csak erkölcsi gyakorlat, s nem a valóságos gyakorlat, a forradalmi-gyakorlati tevékenység, amely a társadalmat átalakítja — „mert az idealizmus természetesen nem

³³ Engels. Anti-Dühring. 118. old.

ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant³⁴. Hegelnél a hős, a nagy történeti személyiség viszi előre a valóságos, politikai gyakorlatot, anélkül, hogy az elmélet képviselője volna, s tőle különböző személy, a filozófus képviseli az elméletet, amely viszont csak erkölcsi gyakorlattal párosul. Így Hegel burzsoá idealizmusa nem jutott el az elmélet és a gyakorlat valódi egységéhez, s ezt csak a proletár materializmus megalapítói, Marx és Engels teremtették meg.

A dialektikus mozgástörvény Hegel filozófiájával kapcsolatban is érvényesült. Hegel után filozófiájának ellentmondó oldalai, a forradalmi módszer és a reakciós rendszer, önállósultak és ellentétként kerültek szembe egymással. Marx a dialektika forradalmi módszerét összekapcsolta a szocializmus haladó tanával és szembefordította a reakciós elméletekkel. A burzsoázia viszont a reakciós rendszerekhez ragaszkodott és elvetette a dialektikus módszert, amely „észszerű alakjában a polgárságnak és doktrinér szószólóinak botránkozás és borzalom, mert a meglevő pozitív megértésébe tagadásának, szükségszerű elmúlásának megértését is belefoglalja, minden keletkezett formát a mozgás folyamatában, tehát mulandó oldaláról is felfog, semmi előtt meg nem hódol, lényegében kritikus és forradalmár³⁵.

Az imperializmus korszakában, amikor az osztályharc a végsőig kiélesedett, a burzsoá filozófia egyik iránya, az úgynevezett újhegelizmus, mégis felkapta a dialektikus módszert, hogy meghamisítva fegyverül használja a proletariátus ellen. Az újhegelisták, az olasz Benedetto Croce vagy a német Liebert, Hegel forradalmi dialektikája helyébe reakciós „új dialektikát“, vagy inkább — Hegel következtlen forradalmi dialektikája helyébe következetesen ellenforradalmi áldialektikát állítottak. Az „új dialektika“, egyik változatában, a valóság ellentmondásait megoldhatatlanoknak nyilvánította. A burzsoá társadalom belső ellentmondásait

³⁴ Marx. Tézisek Feuerbachról. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 399. old. — Hegelnél az erkölcsi célok mindenestre a társadalom történeti alakjától függenek és különböznek az egyes rendek vagy osztályok szerint.

³⁵ Marx. Utószó „A tőke“ 2. német kiadásához. Lásd Marx. A tőke. 1. köt. 22. old.

nem lehet tehát megoldani, ezek a társadalom életétől elválaszthatatlanok, másszóval: a burzsoá társadalom, ellentmondásaival együtt, a társadalom örök formája. Ugyanez következik az „új dialektika“ másik, gyakoribb változatából is, amely tagadja, hogy az objektív valóságban ellentmondások léteznek, s az ellentmondást szubjektív jellegűnek, a megismerési folyamat mozzanatának nyilvánítja. A burzsoá társadalom ezen az úton mentesül objektív ellentmondásaitól, melyek pusztulásba sodorják, és alapjában harmonikus renddé alakul át, amely örökre megmaradhat. Így a burzsoá áldialektika mindkét változatában hamisítatlan metafizikai álláspontot takar.

Hegel forradalmi dialektikáját következetesen Marx és Engels fejlesztették tovább. Ők „Hegel dialektikájából csak annak «racionális magvát» vették át, a hegeli idealista burkot félredobták és a dialektikát továbbfejlesztették, hogy modern tudományos formát adjanak neki“³⁶. A marxizmus megalapítói materialista alapra helyezték és kritikailag feldolgozták Hegel dialektikus módszerét, miközben felhasználták a tudomány újabb vívmányait. A dialektika csak ezáltal változott át a misztifikáció eszközéből valóban tudományos módszerre s egyúttal a tudomány általános módszerévé. De éppen ezért a marxista, materialista dialektika minőségileg is különbözik Hegel idealista dialektikájától, és vele szemben az ismeretelmélet fejlődésében magasabb, forradalmian új fokot képvisel.

³⁶ Sztálin. A dialektikus és a történelmi materializmusról. Lásd Sztálin. A leninizmus kérdései. 668. old.

FEUERBACH VALLASKRITIKAJA

A hegeli filozófiában nemcsak a módszer mondott ellent a rendszernek, hanem a rendszer is ellentmondást tartalmazott. Az abszolút eszmét azonosítani lehetett a keresztény istennel, és ugyanakkor úgy is lehetett értelmezni, hogy az minden istenfogalom ateista tagadása. A hegeli filozófia, amely úgy szüntette meg a vallást, hogy az megmaradt, tagadta a keresztény istent, meg nem is, — ateista volt, meg nem is. Az ellentmondásos álláspont sajátos logikájából folyt. Az abszolút eszme, amely valamiképpen már a világ előtt létezett, egyrészt a világot teremtő keresztény isten filozófiai jelképe volt, másrészt azonban ez az isteni eszme csak azáltal létezett, hogy az ember tudatosította, tehát csak az ember tudatában létezett és így a valóságban nem létezett. Hegel szerint az isten tudata önmagáról — az ember tudata istenről. Ebből pedig az következett, hogy nem isten teremtette az embert, mint a keresztény vallás tanította, hanem, fordítva, az ember az istent. Ezt az ateista következtetést, amely Hegel filozófiájából a materializmus-hoz vezetett, az 1840-es évek elején Feuerbach vonta le, aki maga is Hegel tanítványa, „baloldali ifjúhegelista“ volt.

Marx azt mondta, hogy a vallás kritikája minden társadalmi kritika előfeltétele. Ez tökéletesen igaz; a társadalmat nem lehet addig kritizálni, míg meg nem fosztották vallási dicsfénytől, mely minden kritikának elejét veszi. A francia felvilágosodás tisztában is volt ezzel, s ezért a feudalizmus elleni harcában a tüzet a vallásra összpontosította. De a vallást nem tudta hathatósan kritizálni. Nem szólván arról, hogy az ateizmusig csak a filozófiai materialisták jutottak el, a felvilágosodás képtelen volt arra, hogy felfedje a vallás földi gyökereit. Kritikája csupán arra szorítkozott, hogy a vallást babonának és előítéletnek minősítse, olyan tanításnak, amelyet körmönfont emberek találtak ki a saját hasznukra és mások megtévesztésére. A vallást azonban ilyen eszközökkel semmiképpen sem lehetett

megsemmisíteni. Az elnyomott emberek inkább hittek a vallás vigasztaló szövegének, mint azoknak, akik azt állították, hogy a vallás néhány szélhámos ravasz ötlete.

Feuerbach azt az állítást, hogy a vallás tanítása hamis, be is bizonyította azzal, hogy — ha elvont formában is — felfedte azt a lelki mechanizmust, amelynek segítségével a vallás hamis világát nem egy-két csaló, hanem az egész emberiség maga teremti meg. Feuerbach emellett egycsapásra leleplezte Hegel idealista filozófiáját is, amelyről megállapította, hogy nem több, mint „a teológia utolsó menedéke, utolsó racionális támasza“. Mindez az akkori Németországban nem volt kis dolog. Feuerbach azzal a kritikával, amelyet a valláson gyakorolt, előkészítette az egész fennálló társadalmi rend kritikáját. Az idealista filozófia megdöntése pedig lehetővé tette, hogy a társadalom kritikája a materializmus szempontjait vegye alapul. Feuerbach így „összekötő kapoccsá“ vált a hegeli filozófia és a marxizmus között, s ebben áll jelentősége a történelmi materializmus szempontjából.

Feuerbach szerint „az isteni lényeg nem más, mint az emberi lényeg, miután megtisztították, megszabadították az egyéni korlátoktól és objektivizálták, vagyis az emberi lényeg, amelyet elidegenedett, külön lénynak tekintenek és mint ilyent tisztelnek“. Másszóval: a vallás úgy keletkezik, hogy az ember elképzei a saját lényegi vonásait és törekvéseit tökéletes, illetve kielégült formában, ezeket összefoglalja egy elképzelt lény alakjában, s ezt az önmagából kivetített lényt istenként imádja. Az ember szeretne például hatalmas lenni, s erre megteremti a mindenható isten alakját, aki azután rajta is uralkodik. Feuerbach kimutatta, hogy Hegel abszolút eszméje vagy szelleme sem egyéb, mint „az önmagától elkülönült úgynevezett véges szellem“, tehát az emberi szellem fantasztikus vetülete. Így az idealista filozófia fogalmainak megalkotásánál ugyanazt a módszert alkalmazza, amelyet a vallás használ istenalakjainak megteremtésénél.

Az utóbbi megállapítást Marx és Engels is magukévá tették. Marx szerint Hegel filozófiája és minden idealista filozófia csupán „gondolatokba szedett és gondolkodva

kifejtett vallás“. Engels pedig az abszolút eszmét a „teremtőben való hit fantasztikus maradványának“ tekintette¹.

Feuerbach az elidegenedés hegeli gondolatát használta fel fegyverül Hegel filozófiája és általában a vallási ideológiák ellen. Marx viszont Feuerbachhoz kapcsolódott, amikor ugyanezt a gondolatot — amelyet a gazdasági összefüggések magyarázatánál egyébként már maga Hegel is felhasználott — materialista szellemben kifejtette és az áru-fétisizmus elmélete útján a kapitalizmus kritikájában értékesítette. Marx itt a vallási fétisizmusból indult ki, amelynél az elidegenedett emberi vonások valamilyen istenként tisztelt anyagi tárgyhoz fűződnek.

Az áru-fétisizmus azon alapszik, hogy az emberi munka, amely az áru értékét megteremti, az értékben elidegenedik az embertől. Az érték az áru tárgyi tulajdonságának jellegét ölti és önálló hatalomként jelenik meg, amely változásai és az áringadozások révén uralkodik az embereken, tömegeket tesz tönkre, vagy taszít munkanélküliségbe. Az érték tehát ugyanolyan titokzatos hatalom szerepét játssza, mint a fétis-istenség, amelyet az ember saját tulajdonságainak elidegenítése útján maga hozott létre. Ebben áll az áru — és továbbfejlődött formái, a pénz és a tőke — fétisjellege.

Ha pozitív tartalmát s nem történeti szerepét nézzük, Feuerbach valláskritikája a társadalomelméletet nem sokkal vitte előre. „Az egyetlen teljesítmény, amelyre ez a filozófiai kritika képes volt, néhány — még hozzá egyoldalú — vallástörténeti felvilágosítás a kereszténységről“². Feuerbach társadalomszemlélete egyébként a francia felvilágosodásával állott egy színvonalon, sőt ennek nem egy tekintetben alatta is maradt, különösen, ha a filozófiai materialisták nézeteivel hasonlítjuk össze. Ez annak a következménye volt, hogy Feuerbach a filozófiai idealizmussal együtt Hegel dialektikus módszerét is elvetette³.

¹ Marx. Gazdasági-filozófiai kéziratok. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 152. old.; Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 368. old.

² Marx—Engels. A német ideológia. Szikra 1952. 7. old.

³ Sokkal több az érdeme Feuerbachnak a filozófiai materializmus továbbfejlesztésében. Azt a tételt, hogy „a lét határozza meg a tudatot“, ő vitte be a filozófiai köztudatba. S tőle származik a fenti tétel kifejtése is: az a megállapítás, hogy „a gondolkodást kell a létből, s nem a léte a gondolkodásból“ megmagyarázni,

Feuerbach „antropológiai“ társadalomelmélete, hasonlóan valláskritikájához, az emberi lényeg kifejtésén alapult, amelyet függetlenített a környezettől és egyszersmindenkorra adotttnak tekintett. Nála „arról a világról, melyben ez az ember él, egyetlen szó sem esik“⁴. Az ember feuerbach-i lényege tehát nem volt más, mint az „örök emberi természet“ újabb változata. Ezt a metafizikai elgondolást pedig részben már a francia materializmus meghaladta, amikor az emberben felismerte a társadalmi körülmények termékét.

Emellett az emberi lényeg Feuerbach kifejtésében a valóságtól még távolabb is esett, mint a felvilágosodás örök emberi természete. A XVIII. század elvont embere legalább a reális francia burzsoá fantasztikus tükörképe volt. Feuerbach azonban az emberi lényegét az ember elidegenedett vallási vetületéből, a keresztény isten alakjából vonta ki, melyben össze-vissza keveredtek különböző korok vonásai. Ezért mondotta Engels, hogy „ezt az embert nem anya szülte, hanem az egyistenhívő vallások istenéből nőtt ki, nem is él hát valóságos, történetileg keletkezett és történetileg meghatározott világban“⁵.

Feuerbach azért vonta ki az ember lényegét a vallásból, mert a vallásosságot az ember lényegének tekintette. A vallást, minden ateizmusa és materializmusa mellett is, a normális ember örök szükségletének tartotta. A történetet idealista módon úgy magyarázta, hogy „az emberiség korszakait csak vallásos változások különböztetik meg“. S a kereszténység helyett új vallást javasolt, amelynek a szereteten kellett alapulnia.

Emellett valláskritikája — ha elméletileg magasabb fokon állt is, mint a felvilágosodás valláskritikája — a kereszténységgel szemben nemkevésbé erőtlen maradt. A keresztény vallás ellen csak mint tudatforma ellen harcolt, de nem vette fel a harcot azzal a társadalmi létformával, amelyet ez a vallás kifejezett. A társadalmi kérdésben a Proudhon típusú kispolgári szocializmust helyeselte, tehát a kapitalizmus talaján maradt, amelyből a kereszténység akkor a

⁴ Engels. Feuerbach... Lásd Marx—Engels, Válogatott művek. 2. köt. 376. old.

⁵ Ugyanott, 376—377. old.

maga erejét merítette. Ahhoz, hogy a kereszténységet lá lehessen győzni, „az ég kritikáját a föld kritikájává, a vallás kritikáját a jog kritikájává, a teológia kritikáját a politika kritikájává“ kellett még átváltoztatni⁶, s ezt gyökereken csak Marx végezte el.

Arról pedig, hogy a kritika fegyverét a fegyverek kritikájává változtassa át, Feuerbachnál szó sem lehetett. A forradalmi-gyakorlati tevékenységet nemcsak nem értette meg, de kifejezetten elvetette. Az elméleti magatartást, a tiszta szemlélődést tekintette az emberhez egyedül méltónak. A francia materialisták annyiban voltak szemléleti materialisták, hogy nem voltak forradalmárok. A szemléleti materializmust a maga teljességében Feuerbach képviseli, aki elvvé emelte a teoretikus magatartást, s ezt az elvet a maga személyében következetesen keresztül is vitte⁷.

Feuerbach elméleti és gyakorlati álláspontjában a német kispolgárság erőtlensége és ingadozása jutott kifejezésre. A francia materializmus, amely az erős és céltudatos burzsoázia világnézete volt, a vallás teljes tagadását szegezte szembe a feudalizmus vallásos ideológiájával, s — a maga polgári módján — harcolt a feudalizmus társadalmi intézményei ellen. Feuerbach kfpolgári és metafizikai materializmusa a vallás helyett „vallás-pótlékot“ mert csak ajánlani, a politikában pedig passzivitást hirdetett.

Feuerbach materializmusa ennek ellenére mégis befolyással volt a munkásmozgalomra, s éppen a legforradalmibb munkásmozgalom, az orosz munkásmozgalom filozófiai nézeteire. Ez azzal függött össze, hogy Csernisevskij, az orosz forradalmi demokraták legkiemelkedőbb alakja, de a többi orosz forradalmi demokrata is, a filozófiában Feuerbach tanítványa volt. A narodnyikok és Plehanov tovább közvetítették azután Feuerbach hatását, egészen Deborinhoz és társaihoz, az 1920-as években még szerepet játszott mensevizáló idealistákhoz, akik abban a tévhitben voltak, hogy a dialektikus materializmus nem több, mint Hegel dialektikájának és Feuerbach materializmusának szintézise.

⁶ Marx. A hegeli jogbölcselet bírálatahoz. Lásd MEGA 1. rész 1. köt. 1. félköt. 608. old.

⁷ Az 1848-as év forradalmi mozgalmában Feuerbach semilyen részt nem vett.

MARX ÚTJA A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUSHOZ

Hol tartott a társadalomtudomány, amikor Marx fellépett? A klasszikus politikai gazdaságtan megvetette az értéktöbbletelmélet alapjait és felfedte a polgári társadalom osztályait. A restauráció korának történetírása kimutatta, hogy a történet, legalábbis a múlt egy darabjára nézve, osztályharcok története volt. Az utópista szocializmus rávilágított a kapitalizmus ellentmondásaira és a termelési viszonyok fontosságára a társadalom fejlődése szempontjából. Hegel felszámolta a metafizikai szemléletet és megalkotta a dialektika forradalmi módszerét. Végül Feuerbach felszámolta Hegel idealizmusát és ezzel megnyitotta az utat a társadalom materialista szemlélete előtt.

A történelmi materializmusnak szükségszerűen ezeket az eredményeket kellett továbbfejlesztenie. Az új elmélet nem légüres térben, hanem történetileg meghatározott tudományos és ideológiai környezetben keletkezik. A történelmi materializmusnak is, „mint minden új elméletnek... mindenekelőtt a készentalált gondolati anyaghoz kellett kapcsolódnia, bármennyire az anyagi gazdasági tények talajában gyökerezett is“¹.

A történelmi materializmus az addigi társadalomtudomány összes pozitív eredményeit felhasználta, de akként, hogy azokat kritikailag átdolgozta és egyúttal meg is haladta. A történelmi materializmus a régivel szemben forradalmian újat hozott, de ugrásszerű kialakulásában is a régi tudomány egyetlen igazi örököse volt, mert annak

¹ Engels. A szocializmus fejlődése... Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 112. old.

pozitív eredményeit egyedül a történelmi materializmus fejlesztette tovább. Lenin erről ezt írta:

„Marx tanítása a filozófia, a politikai gazdaságtan és a szocializmus legnagyobb képviselői tanításának egyenes és közvetlen *folytatásaként* jött létre... Jogos örököse a legjobbnak, amit az emberiség a XIX. század folyamán a német filozófia, az angol politikai gazdaságtan, a francia szocializmus képében alkotott“².

A történelmi materializmus, végső fokon, „az anyagi gazdasági tények talajában gyökerezett“, bármennyire a készen talált gondolati anyaghoz kapcsolódott is. A XIX. század elejével beköszöntött a nagyipari kapitalizmus korszaka, amely a termelést világméretekben társadalmasította, és az alapvető termelő osztályá a proletariátust tette. 1830 után kibontakozott a proletariátus osztályharca is, amely addig fejletlen formákban folyt. A lyoni felkelések 1831-ben és 1833-ban már a francia proletariátus önálló akciói voltak. A chartista mozgalom az 1830—40-es években pedig már az angol munkások többségét magával ragadta.

A történelmi materializmus, amely az 1840-es években keletkezett, alapjában a proletár osztályharc tapasztalatait általánosította, azzal a céllal, hogy a proletariátusnak elméleti fegyvert nyújtson a kommunizmusért vívott felszabadulási harcában. Az osztályharc tapasztalatai felfedték a kapitalizmus ellentmondásait és megmutatták, hogy a proletariátus az az erő, amely képes megoldani az ellentmondásokat és megoldásukra rá is kényszerül. Így a történelmi materializmus és általában a kommunizmus mint elmélet, végső fokon „annak az álláspontnak az elméleti kifejezése, amelyet a proletariátus ebben a harcban elfoglal és a proletariátus felszabadulási feltételeinek elméleti összefoglalása“³.

Amikor a történelmi materializmus a proletár osztály-

² Lenin. A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd *Lenin*. Válogatott művek. 1. köt. 65. old.

³ Engels. A kommunisták és Karl Heinzen (1847). Lásd MEGA 1. rész. 6. köt. 295. old.

harc tapasztalatait elméletileg feldolgozta, felhasználta ennél a munkánál az emberiség összes történeti tapasztalátát. A „készen talált gondolati anyag“ ezt általánosította. Ezáltal a proletariátus osztályharca úgy jelent meg, mint legmagasabb szakasza és betetőzése a dolgozó osztályok évezredes felszabadulási küzdelmének.

A történelmi materializmus nem véletlenül keletkezett éppen Németországban, éppúgy, amint nem véletlen az sem, hogy a leninizmus alakjában Oroszországban fejlődött tovább. A negyvenes évek Németországa a társadalmi fejlődésben különleges helyet foglalt el, s helyzete más volt már, mint Hegel idejében. A német burzsoázia a negyvenes évekre megerősödött, és türhetetlennek kezdte érezni az ország politikai szétforgácsoltságát, a feudális maradványokat és a bürokrácia gyámkodását. Ezért szakított az alig kendőzött abszolutizmussal, és mind határozottabban afelé fordult, hogy a burzsoá átalakulást, ha kell, forradalmi eszközökkel is megvalósítsa.

Németország tehát a negyvenes években a burzsoá-demokratikus forradalom felé haladt. A forradalmi fejlődés pedig felrázta és aktivitásba sodorta az egész társadalmat, beleértve a proletariátust is. S a német fejlődés különlegessége éppen abban állott, hogy Németország olyan időben haladt a burzsoá forradalom felé, amikor már a proletariátus is önálló erővé vált. A forradalmi helyzet megszülte azután a proletariátus önálló forradalmi elméletét. Így jött létre a történelmi materializmus éppen Németországban, a burzsoá fejlődés által forradalmasított német proletariátus osztályharcának talaján.

Marx, a történelmi materializmus megalkotója, kezdetben, a társadalmi helyzetnek megfelelően, a burzsoázia gyakorlati mozgalmába kapcsolódott be. 1842-ben, amikor közéleti szerepe megkezdődött, a vezető burzsoá sajtóorgánium, a „Rheinische Zeitung“ munkatársa, majd szerkesztője volt. Ebben az időben a baloldali ifjúhegelisták közé tartozott, akik, mint Lenin mondja, „Hegel filozófiájából ateista és forradalmi következtetéseket igyekeztek levonni“⁴. Mint forradalmi demokrata, a burzsoá demokrácia baloldalát, azt

⁴ Lenin. Marx Károly. Lásd Lenin. Marx, Engels, marxizmus. 5. old.

lehet mondani, plebejus szárnyát képviselte. A forradalmi hagyományok feltámasztására törekedett, arra, hogy „az első francia forradalom hőseinek dicső emlékét felelevenítse”⁵.

Marx ujságírói működése révén kapcsolatba került a gyakorlati osztályharc napi kérdéseivel, s a gyakorlati tapasztalatok csakhamar arra indították őt, hogy kritikailag felülvizsgálja politikai nézeteinek elméleti alapjait. Így indult meg az az ideológiai fejlődés, amely Marxot a burzsoázia osztályálláspontjáról a proletariátus osztályálláspontjára vitte, s amely végső eredményei közt a materialista történetelmélet kidolgozására vezetett.

A fejlődés kezdeteit már azokban a cikkekben fel lehet ismerni, amelyeket Marx a „Rheinische Zeitung”-ban írt. Meglátni ezekből, hogyan kezdi Marx kitapogatni, az osztályharc tényeinek súlya alatt, az állami és jogi formák reális tartalmát. Így abban a cikkben, amelyet a tűzifalopásról szóló törvényről írt (1842 márc. 30.), megjegyzi, hogy ha a dolgok az erdőtulajdonosok akarata szerint mennek, „az állam összes szervei átváltoznak fülekké, szemekké, karokká, lábakká, amelyekkel az erdőtulajdonos érdeke hall, fürkész, érzékel, őriz, fog és fut”⁶.

Itt tehát Marx rájön arra, hogy a tulajdonosok az államgépezetben nem látnak egyebet, mint saját érdekeik eszközét. De ugyanakkor még úgy véli, hogy ezzel félreismerik az állam lényegét, melyet Hegel abban jelölt meg, hogy kifejezi a népszellem egyetemes szabadságát.

Marx első szocialista munkája, melyben már a proletariátus álláspontjára helyezkedik, „A hegeli jogbölcselet bírálatához” című tanulmány volt. Ebben a munkában, amely 1843 végén készült, Marx a feuerbach-i materializmus szempontjából bírálta Hegel idealizmusát, de ugyanakkor nemcsak Hegelt, hanem Feuerbachot, és mellette az utópista szocialistákat is meghaladta, és megkezdte a történelmi materializmus alapjainak lerakását.

Marx szakít itt az utópista álmodozásokkal és rámutat

⁵ Marx—Engels. Forradalom és ellenforradalom Németországban. Lásd *Marx. Selected works.* Vol. II. Lawrence and Wishart Ltd., London 1945. 52. old.

⁶ Marx. Viták a falopásról, Lásd MEGA 1. rész. 1. köt. 1. félköt. 287. old.

a proletariátus világtörténeti hivatására, mely abban áll, hogy megdöntse a kapitalizmust és saját felszabadításával felszabadítsa az egész társadalmat. A történet igazi hőse ezzel a proletariátus, a dolgozó tömeg lett.

„Miben áll a német felszabadulás *pozitív* lehetősége? ... Egy olyan osztály ... egy olyan rend kialakulásában, amely minden rend felbomlása ... amely nem szabadíthatja fel önmagát, anélkül, hogy a társadalom valamennyi többi része alól fel ne szabadulna és ezzel a társadalom valamennyi többi részét is fel ne szabadítaná ... A társadalom e felbomlása egy különálló rend alakjában, — a proletariátus“⁷.

A proletariátusnak tehát önmagának kell magát felszabadítania. S egy levélben, amelyet Rugenak ebben az időben (1843 szept.) írt, Marx kifejtette, hogy a felszabadulási harcnak ki kell terjednie a társadalmi élet minden területére. Az utópista szocialisták elvetették a politikai harcot és a politikai aktivitás tagadásában elmentek a gazdasági materializmus legmerevebb formájáig is, amely egyedül a gazdasági folyamatot tartja szem előtt. Marx velük szemben az előbbi levélben rámutatott arra, hogy a kritikának „a politika kritikájához, a politikában való pártos állásfoglaláshoz, tehát a valóságos harcokhoz“ kell kapcsolódnia, és azonosítani kell magát az utóbbiakkal. A központi helyet a politikai harc foglalja el, melyben a magántulajdonból eredő ellentétek kifejezésre jutnak, s a kritikának azt kell felfednie, hogy valójában miért folyik a küzdelem. De a magántulajdon mellett az elméleti tudatformákat, így a valást és a tudományt is kritizálni kell. A politikai harcot ki kell tehát egészíteni az ideológiai küzdelemmel⁸.

Marx azzal, hogy az elméleti és a gyakorlati harc egységét követelte, már itt állást foglalt az elmélet és a gyakorlat egysége mellett⁹. S egyúttal megállapította a gyakorlat

⁷ Marx. A hegeli jogbölcselet bírálatához. Lásd ugyanott, 619—620. old.

⁸ V. ö. Marx. Levél Rugehoz (1843 szeptember). Lásd ugyanott, 573—574. old.

⁹ A legelső lépést Marx ebben az irányban már legelső művében, doktori értekezésében megtette. Itt harcos filozófiát követel, amely „a nélküle fennálló földi valóság ellen fordul“. (Marx. Doktori értekezés. Lásd ugyanott, 64. old.)

elsőbbiségét az elmélettel szemben, amely az előbbit magyarázza. Ezzel rámutatott az elmélet feladatára is és ugyanakkor kiemelte annak pártos jellegét. „A hegeli jogbölcselet bírálatahoz“ című munkájában azután világosan kifejtette az elmélet és a gyakorlat összefüggéseit. Alapvető a proletariátus gyakorlati, felszabadulási harca, amely a fegyveres döntésig folyik. Az elméletnek ezt kell szolgálnia, s az elmélet a gyakorlatban valósul meg. Viszont a forradalmi gyakorlatban a proletariátus sem mondhat le az elmélet fegyveréről, mert ez is a gyakorlat erői közé tartozik.

„Mikép a filozófia a proletariátusban találja meg *anyagi* fegyverét, úgy találja meg a proletariátus a filozófiában a maga *szellemi* fegyverét...“

„A kritika fegyvere természetesen nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi erőt anyagi erőnek kell megdöntenie; de az elmélet is anyagi erővé változik, mihelyt meghódítja a tömegeket“¹⁰.

Marx mindezzel proklamálta az elmélet és a valódi gyakorlat, a forradalmi-átalakító tevékenység egységét, Feuerbach szemléleti materializmusával, Hegel idealista felfogásával és az utópista szocialisták gazdasági materializmusával szemben. Az egységen belül hangsúlyozta az elmélet jelentőségét is. De azzal, hogy a fegyverek kritikáját fölébe helyezte a kritika fegyverének, határozottan leszögezte, hogy az elmélet és a gyakorlat egységében az elsőbbség a gyakorlatot illeti.

Ezenkívül Feuerbachhal szemben Marx tovább vitte az ég kritikáját a föld kritikájáig, és ezzel meghaladta Feuerbach elvont valláskritikáját és antropológiai szemléletét. A vallás itt már úgy jelenik meg, mint a gazdasági viszonyok kisugárzása, maga az ember pedig, mint a társadalom terméke.

„Az ember — nem elvont, a világon kívül gubbasztó lény. Az ember — *az ember világa*, az állam, a társadalom.

¹⁰ Marx. A hegeli jogbölcselet bírálatahoz. Lásd MEGA 1. rész. 1. köt. 1. félköt. 620, 614. old.

Ez az állam, ez a társadalom termeli ki a vallást... A vallás... az emberi lényeg *képzeletbeli megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága. A vallás elleni harc tehát közvetve harc az ellen a világ ellen, amelynek a vallás szellemi kipárolgása. A *vallási* nyomorúság egyúttal a valóságos nyomorúság kifejezése és *tiltakozás* a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, a szívtelen világ lelke, a szellemnélküli állapotok szelleme. A vallás a nép ópiuma¹¹.

A vallás elleni harc tehát csak egyik, alárendelt formája lehet a döntő harcnak, amely az adott társadalom ellen folyik. A vallást ez a társadalom hozta létre, mint tiltakozást önmaga ellen és önmaga miatti vigasztalást, s ezért a vallást végképpen megdönteni csak ezzel a társadalommal együtt lehet.

Végül Marx Feuerbachtól függetlenül is kritizálja itt Hegelt. A hegeli dialektikát, Feuerbachhal szemben, elvileg elfogadja, de egyúttal kimutatja, hogy Hegel a dialektika forradalmi módszerét az adott társadalomra ellenforradalmi módon alkalmazta¹².

Marx fejlődésének tehát nem volt „feuerbach-i korszaka“, abban az értelemben, hogy Hegel után döntő mértékben Feuerbach hatása alá került volna. Ellenkezőleg, Feuerbachot már „A hegeli jogbölcselet bírálatahoz“ című munkájában döntően meghaladta, éppúgy, mint az addigi utópista szocializmust, vagy Hegel nézeteit.

Feuerbach hatása *lényegileg* arra szorítkozott, hogy segítséget nyújtott Marxnak a hegeli idealizmus meghaladásához. Ebben a tekintetben, de egyedül csak ebben, elmondhatjuk, hogy Feuerbach hatása döntő jellegű volt. Egyébként azonban a valláskritika, amellyel Feuerbach a történelmi materializmus kialakításához hozzájárult, nyomban minőségi változáson ment át, mihelyt Marx fogalmazta meg, épp-

¹¹ Ugyanott, 607. old. — Két évvel később, a 6. Feuerbach-tézisben, Marx azt a gondolatot, hogy az ember a társadalom terméke, így fejezte ki: „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.“ (Marx. Tézisek Feuerbachról. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 2. köt. 401. old.)

¹² Lásd e könyvben 92—93. old.

ügy, mint a szocializmus és a dialektika, amelyet az utópisták és Hegel adtak át a történelmi materializmusnak. A szocializmus, amelyet emberbarátok helyett a munkásosztály valósít meg, az erkölcsileg helyes egyéni cselekvés helyett a munkásosztály forradalmi-átalakító tevékenysége, a döntő ponton megbénult hegeli dialektika helyett a valóban forradalmi dialektika, az elvont valláskritika helyett a vallás kritikája, mint a fennálló társadalom ellen fordított kritika eszköze — mindez külön-külön és méginkább egységében: minőségi változás.

Az „alap“ és a „felépítmény“ első körvonalai már „A hegeli jogbölcselet bírálatahoz“ című munkában és a Rugehoz intézett levélben feltűnnek. Az utóbbi szerint a parlamentáris vagy rendi alkotmány kérdése „csak politikai módon fejezi ki az emberi uralom és a magántulajdon uralmának különbségét“. S a vallási nyomorúság az előbbi munkában nem más, mint „a valóságos nyomorúság kifejezése“.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok“-ban, amelyek az 1844. évből származnak, Marx a gazdasági viszonyokat már közelebbről is elemezte, és pedig az elidegenedés hegeli-feuerbach-i gondolatának felhasználásával, amelynek alapján felvázolta a fétiselméletet. A munka terméke, a tőke, mondja Marx, elidegenedik a munkástól és idegen hatalomként lép fel vele szemben, mint „kormányhatalom a munkán és termékein“. De a tőke, az anyagi tárgy uralma mögött emberek viszonya rejlik, a tőketulajdonos és a munkás viszonya, s ez a viszony a kizsákmányolás. Ennek a viszornak — a magántulajdonnak — a mozgása alapja a politikai mozgalomnak, és ezen túl a vallásnak, családnak, államnak, jognak, erkölcsnek, tudománynak, művészetnek, melyek a termelés általános törvényei alá tartoznak¹³.

Itt tehát a gazdasági viszonyok középpontjába a termelésen uralkodó magántulajdon, s az ebben foglalt kizsákmányolási viszony kerül. A gazdasági viszony mint a tulajdonban összpontosuló termelési viszony jelenik meg. S a termelési viszonyokra, mint alapra ráépül az egész politikai-jogi és ideológiai rend. Ez már az alap, vagyis a termelési viszo-

¹³ Marx. Gazdasági-filozófiai kéziratok. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 52, 77, 83—84, 114—115. old.

nyok kész fogalma volt, ellentétével, a felépítmény fogalmával — jöllehet pontosabb megfogalmazásuk későbbre maradt. E két fogalom a meghatározó és meghatározott összefüggésében van egymással:

„A munkás viszonya a termeléshez magában foglalja az egész emberi szolgáltatást, s minden szolgáltatási viszony csak ennek a viszornak módosulása és következménye“¹⁴.

A munkás szolgáltatása az anyagi termelésben meghatározza tehát szolgáltatását a társadalmi élet minden terén. A munkás szolgáltatása a jogban, a politikában és az ideológiai jelenségek területén anyagi szolgáltatásából következik.

„A szent család“-ban, amely 1844 szeptemberében készült el, Marx az alap, vagyis a termelési viszonyok fogalma mellett nagy vonásokban kifejtette a termelőerők fogalmát is. „A szent család“-ot Marx már nem egyedül, hanem Engelszel együtt írta¹⁵. A munka Bruno Bauer idealista történetfelfogása ellen irányult, aki a történet hajtóerejét, a hegeli hős-elmélet vulgarizálásával, a „kritikailag gondolkodó személyiségekben“, illetve ezek eszméiben látta. Marx felveti itt a kérdést: Vajon ez a „kritikai kritika“ valóban

„azt hiszi-e, hogy eljutott akár a történeti valóság megismerésének még csak a kezdetéig is, amíg kizárja a történet mozgásából az ember elméleti és gyakorlati magatartását a természethez, tehát a természettudományt és az ipart? Vagy azt hiszi, hogy bármely korszakot ténylegesen megismert már, ha nem ismerte meg

¹⁴ Ugyanott, 93. old.

¹⁵ Marx és Engels együttműködése, mely negyven éven át megszakítás nélkül tartott, 1844-ben kezdődött. Ismeretes, hogy Engels a történelmi materializmus kidolgozásában, mint Marx munkatársa, milyen nagy szerepet játszott. A gazdasági kérdésekben egyenesen ő adta Marxnak az első lökést „Vázlatok a nemzetgazdaság kritikájához“ című tanulmányával, mely a kapitalista gazdaság jelenségeit a szocializmus szempontjából vizsgálta és elsőnek fejtette ki ellentmondásait a dialektikus módszer tudatos alkalmazásával. Ez a tanulmány 1844 elején jelent meg, s arra indította Marxot, hogy behatóan foglalkozzék a politikai gazdaságtannal.

például e korszak iparát, az élet közvetlen termelésének módját?“¹⁶

A történet születési helyét — mondja Marx — itt, az anyagi termelésben kell keresni, vagyis az embernek a természethez való viszonyában. S ezt a viszonyt az ipar és a természettudomány fejezi ki, azok a társadalmi erők, melyek a történelmi materializmus kialakult rendszerében mint termelőerők jelennek meg, s mozgásukkal az egész történeti valóság mozgását meghatározzák.

A történet legfőbb hajtóerejét már Saint-Simon is hajlandó volt a természettudományban, illetve „a világ tudományos rendszerében“ látni. De nála a természettudomány nem anyagi termelőerő, hanem a termeléstől független eszmei rendszer, mely az anyagi termelést meghatározza, s amelyben a szellemi fejlődés jut kifejezésre. Saint-Simon tehát a történetet idealista módon vezette vissza a természettudományra. Marx ellenben beillesztette a természettudományt a többi anyagi termelőerő, az ipar termelőerői közé s ezzel beépítette a materialista történetelméletbe. Nála a természettudomány az ipari termelőerők hatására s azokra visszahatva fejlődik. Ennek következtében gyökeresen megváltozott a természettudomány szerepe a történetelméletben. A természettudomány a történet idealista magyarázó eszközéből átalakult materialista magyarázatának egyik eszközévé, a többi között, s ezáltal a minőségileg új elméleti építőköve lett.

„A szent család“-ban Marx kifejtette a kapitalista társadalom dialektikus mozgástörvényét is, amely a társadalmat az osztályharcon és a proletárforradalmon át a kommunizmus magasabb fokára emeli. Itt a kapitalista társadalmat ellentétek egységének mutatja be, bukását az ellentétek harcából vezeti le, és bebizonyítja bukása szükségszerűségét. A folyamat alapja a magántulajdon mozgása, amely létrehozza a vagyont (a tőke) és a proletariátus ellentéteit. A ki-fejlődött polgári társadalom a vagyon és a proletariátus

¹⁶ Marx—Engels. A szent család. Lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 327. old. — Marx a termelőerők fogalmát később sem határozta meg pontosan. Itt nyílt kérdés maradt utána, hogy magát a természettudományt, vagy pedig a természettudományon alapuló technikát kell-e a termelőerők közé sorolni.

ellentéteinek egysége. A magántulajdon azonban pusztulásba sodorja önmagát, és pedig „tőle független, öntudatlan, akarata ellenére végbemenő módon, a dolog természetéből folyó fejlődés útján“, mert a proletariátusban olyan erőt hozott létre, amely összeférhetetlen létével.

A proletariátus világtörténeti hivatása, mondja Marx, egyáltalában nem onnan ered, mintha a proletárok istenek volnának, s ez képesítené őket a társadalom átalakítására. Ellenkezőleg, onnan ered, hogy a proletariátus a polgári társadalom viszonyai közt emberi jellegét is elveszítette. A proletariátust „a többé el nem kendőzhető, feltétlenül parancsoló szükség — a *szükségyszerűség* gyakorlati kifejezése — kényszeríti lázadásra“. A proletariátust a szükség, végső elnyomorodása *rákényszeríti* arra, hogy megdöntse a polgári társadalmat, s ebben rejlik a polgári társadalom meghaladásának történeti szükségyszerűsége. Az ellentétek harca szükségyszerűen oda vezet, hogy a proletariátus megszünteti önmagát, s ezzel felszámolja a magántulajdont is, amely tőkés formájában létének elválaszthatatlan ellentéte. Így csap át végül a magántulajdonon alapuló társadalom saját ellentétébe, a kommunista társadalomba.

Mint látható, Marx a kommunizmus történeti szükségyszerűségét nem a dialektikus mozgástörvényből vezeti le. Előbb a polgári viszonyok elemzésével bebizonyítja, hogy a proletariátusnak meg *kell* döntenie a magántulajdonon alapuló polgári társadalmat. S miután ezt bebizonyította, kimutatja, hogy az egész folyamat a dialektikus mozgástörvénynek megfelelően játszódik le.

Marx szembeállítja azután ezt a felfogást az utópista elméleti tervezgetésekkel, de a proletariátus *ösztönös* gyakorlati törekvéseivel is, s ezzel kiemeli az elmélet jelentőségét, amely abban áll, hogy tudatosítja az öntudatlan történeti gyakorlatot:

„Nem arról van szó, hogy ez vagy az a proletár mit akar, vagy akár az egész proletariátus is időlegesen milyen célt tűz ki magának. Arról van szó, hogy *mi a proletariátus*, és hogy e *léténél* fogva milyen történeti cselekvésre kényszerül. Célját és történeti cselekvését saját élethelyzete, valamint a mai polgári társadalom

egész szerkezete, érzékelhető módon, visszavonhatatlanul megszabják“¹⁷.

Marx és Engels következő közös műve „A német ideológia“ volt, amelyet 1845—46-ban írtak. Ez B. Bauer és Stirner idealizmusa, Feuerbach szemléleti materializmusa és a német „igazi szocializmus“ ellen irányult. Ebben a munkában a korábban még szétszórt gondolatok egységes rendszerbe fonódnak össze, és világosan kibontakozik a történet materialista elmélete:

„Ez a történelemfelfogás tehát azon alapul, hogy — a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva — a tényleges termelési folyamatot fejti ki, és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokain az egész történelem alapjaként fogja fel és azt egyrészt a maga cselekvésében, mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, a vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. stb., belőle magyarázza és keletkezésük folyamatát nyomon kíséri...“ Ez a történeti felfogás „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmeformációkat az anyagi gyakorlatból...“¹⁸

Itt már előttünk áll a társadalom egész épülete, alapvető szerkezeti összefüggéseiben — a tótágast állott hegeli délibáb, talpára állítva. Lent a mélyben a termelési folyamat, melybe az egész épület be van ágyazva; azután a termelési viszonyok, a „polgári társadalom“ mint az épület alapja; s végül az állam és a tudatformák, mint felépítmény, mely az alapra támaszkodik.

Feltűnik a társadalmi-gazdasági alakulat, a *történetileg adott* termelési viszonyok összességének fogalma is. A „polgári társadalom különböző fejlődési fokai“ az előbbi szövegben a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokat jelölik. Az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokat a termelési viszonyok csomópontjának, a tulajdonnak formái különböztetik

¹⁷ „A szent család“-ból vett idézeteket lásd MEGA 1. rész. 3. köt. 205—207. old.

¹⁸ Marx—Engels. A német ideológia 20—21. old.

meg egymástól, vagyis az egyének viszonyai egymáshoz a munka anyaga, eszköze és terméke tekintetében, melyek minden társadalmi-gazdasági alakulatban más-más formát öltenek. Ezek a formák, abban a sorrendben, ahogy a történetben egymást követik: a törzsi tulajdon, az ókori községi és állami tulajdon, a feudális vagy rendi tulajdon, s végül a tőketulajdon¹⁹.

Marx később ezek egyikét-másikát másképpen fejtette ki — ez különösen az ókori tulajdonra vonatkozik — de az általa megjelölt tulajdonformák s ezek egymásutánja így is a valóságos társadalmi-gazdasági alakulatokat és ezek történeti sorrendjét képviselik. E társadalmi-gazdasági alakulatok: az ősközösségi, az ókori rabszolga-, a feudális és a kapitalista alakulat, melyeket ötödiknek a kommunista társadalom követ.

Végül az elnyomorodás, amely a proletariátust a kapitalista társadalom forradalmi megdöntésére kényszeríti, most már úgy jelenik meg, mint a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásának következménye. A fejlődés folyamán elérkezik az idő, amikor

„olyan termelőerők és forgalmi eszközök jönnek létre, amelyek a fennálló viszonyok között csak bajt okoznak, amelyek többé nem termelő erők, hanem romboló erők (gép és pénz) — és ami ezzel összefügg, létrejön egy osztály, amely a társadalom minden terhét kénytelen viselni, anélkül hogy előnyeit élvezné; amely a társadalomból kirekesztve valamennyi többi osztállyal a leghatározottabb ellentétbe kényszerül; olyan osztály, amely a társadalom összes tagjainak többségét alkotja és amelytől származik az a tudat, hogy gyökeres forradalomra van szükség, a kommunista tudat...“²⁰

¹⁹ Lásd ugyanott, 33—34. old.

²⁰ Ugyanott, 55—56. old. — Ez nem annyit jelent, mintha Marx a forradalom előfeltételének tekintette volna azt, hogy a proletariátus, vagyis a bér munkásosztály a társadalom többségét alkossa. Marx a proletárforradalmat úgy fogta fel, hogy az az összes kizsákmányolt dolgozók mozgalma a bér munkásosztály vezetése alatt és így a társadalom többségének érdekét képviseli. Így kell érteni a Kommunista Kiáltványnak azt a megállapítását, hogy „a proletármozgalom a rengeteg többség önálló mozgalma a rengeteg többség érdekében“. A bér munkásosztály 1848-ban, amikor Marx és Engels

Az erőszakos proletárforradalom az a gondolat, amely vörös fonálként húzódik végig Marx összes művein, kezdve „A hegeli jogbölcsélet bírálatához” című munkájával, amely már a fegyverek kritikáját követelte. „A filozófia nyomorá”-ban, amelyet Marx Proudhon ellen 1847-ben írt, ez a gondolat egyenesen „a társadalomtudomány utolsó szava”-ként szerepel: „Harc vagy halál; véres küzdelem vagy megsemmisülés. Ilyen kérlelhetetlenül hangzik a kérdés”²¹.

A „Kommunista Párt kiáltványa” azután a proletárforradalom elméletét betetőzte a proletárdiktatúra gondolatával. A Kommunista Kiáltvány szerint a munkásforradalom első lépése az lesz, hogy „a proletariátust uralkodó osztállyá emeli”, tehát megteremti a proletariátus forradalmi diktatúráját, amely „minden termelési eszközt az állam, azaz az uralkodó osztállyá szervezett proletariátus kezében összpontosít”²².

Az elméleti forradalomban, amelyet Marx a társadalomtudomány területén véghezvitt, a központi helyet a forradalmi osztályharc gondolata foglalja el. Mindaz, amivel Marx a történelmi materializmus ideológiai előzményeit továbbfejlesztette, ide torkollik. Marx a burzsoá történetírást döntően azzal haladta meg, hogy beigazolta: az osztályharc a burzsoázia és a proletariátus közt is tovább tart. A hegeli dialektikát azzal, hogy az osztályok anyagi harcára alkalmazta. A klasszikus politikai gazdaságtant azzal, hogy kimutatta: az osztályok harca a termelési eszközök tulajdonáért folyik. És az utópista szocializmust azzal, hogy bebizonyította: a kapitalizmust a proletariátus forradalmi osztályharcra fogja megdönteni.

Marx a tudományban ezzel hatalmasat alkotott. De a tudományt magát is a forradalmi osztályharc szolgálatába állította.

a Kommunista Kiáltványt megírták, semmiesetre sem alkotta a német társadalom „rengeteg többségét”. De a Kommunista Kiáltvány a Németországban küszöbön álló polgári forradalmat mégis a proletárforradalom „közvetlen előjátékának” tekintette.

²¹ Marx. A filozófia nyomora. Lásd MEGA 1. rész. 6. köt. 228. old. — Marx itt George Sand szavait idézi.

²² Marx—Engels. A Kommunista Párt kiáltványa. Lásd Marx—Engels. Válogatott művek. 1. köt. 29. old.

„Mert Marx mindenekelőtt forradalmár volt. Igazi élethivatása abban állott, hogy így vagy amúgy közreműködjek a tőkés társadalom s az általa alkotott állami berendezések megdöntésén, hogy közreműködjek a modern proletariátus felszabadításán, amelyet először ő ébresztett helyzete és szükségletei tudatára, annak a tudatára, hogy melyek felszabadításának feltételei“²³.

Marx az elmélet és a gyakorlat egységét, a gyakorlat elsőbbsége alapján, nemcsak az elméletben fejtette ki, hanem a gyakorlatban is megvalósította. A filozófus és a történeti személyiség, akik Hegelnél különböző alakok, nála egységbe olvadtak össze, úgy, hogy a filozófus beolvadt a forradalmárba.

Marxnál az elmélet a gyakorlatból táplálkozott és a gyakorlati harcokat szolgálta. A történelmi materializmus elsősorban a gyakorlati munkásmozgalom tapasztalatait általánosította, amelyből Marx és Engels 1844 óta kivették részüket, úgy, hogy már 1847-ben a forradalmi munkásmozgalom akkori élcsapata, a „Kommunisták Szövetsége“ élén állottak. És a történelmi materializmus abban az elméleti harcban keletkezett, amelyet Marx és Engels Hegel, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Proudhon, valamint a polgári és kispolgári társadalomszemlélet egyéb idealista képviselői ellen folytattak, azért, hogy elhárítsák a forradalmi munkáspárt megalakításának és megszilárdításának ideológiai akadályait.

Marx a történelmi materializmus alaptételeit, Engelszel együttműködve, 1843 és 1846 között dolgozta ki. Ez a munka „A német ideológiá“-val nagyrészt be is fejeződött. Ezután már az alaptételek részletes kifejtése következett, a gyakorlattal továbbra is a legszorosabb kapcsolatban, és továbbra is folytonos ideológiai küzdelemben.

Ami a gyakorlatot illeti, a Párizsi Kommün mellett különösen nagy szerepet játszottak az 1848. évi francia forradalom tapasztalatai. „Franciaország három év alatt, 1848-tól 1851-ig gyors, éles, sűrített formában mutatta be azokat a fejlődési folyamatokat, amelyek az egész kapitalista vilá-

²³ Engels. Beszéd Marx Károly sírjánál. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 164. old.

got jellemzik“²⁴. Az elméleti küzdelmet illetően elég a Bakuninnal, Lassalle-al, Dühringgel vívott harcokra emlékeztetni.

De 1846 után is maradt még egy terület, amelyen Marxra alapvető feladat várakozott. Marx a kapitalista gazdaság tanulmányozásába csak az ötvenes években mélyedhetett el annyira, hogy a „Töké“-vel a politikai gazdaságtant is forradalmasíthatta. Csak ekkor került sor az értéktöbbletelmélet kifejtésére, de ezzel azután a történet materialista elmélete teljessé is vált. És most már

„a történelemre és a politikára vonatkozó nézetekben eladdig uralkodó zűrzavar és önkény helyébe bámulatosan egyöntetű és összhangzatos tudományos elmélet lépett, amely megmutatta, hogyan fejlődik a társadalmi életnek egyik formájából — a termelőerők növekedése következtében — egy másik, magasabbrendű forma — például a jobbagyrendszerből a kapitalizmus“²⁵.

Ezzel azonban a társadalomtudomány továbbfejlesztése is átment a burzsoázia kezéből a proletariátus kezébe. A burzsoázia pedig a tudományos hanyatlás és az ideológiai reakció útjára tért — abban a mértékben, amelyben a feudalizmuson győzedelmeskedett és a proletariátussal szembekeült. A fordulat már a francia forradalommal megkezdődött. Ez vezette be a hanyatlás első korszakát, amely a Párizsi Kommünig, 1789-től 1871-ig tartott.

A legfontosabb állomásokat itt azok a forradalmak jelzik, amelyek a francia forradalomra következtek. Ezek során a proletariátus fokozatosan előretört és a forradalmak eredményeként a feudalizmus maradványai fokozatosan megsemmisültek.

De ezt a korszakot, melynek gazdasági alapja a szabadverseny volt, még „általában a burzsoázia haladó mivolta jellemezte, *vagyis* az, hogy a burzsoáziának a hűbéri rendszer ellen folyó harca még nem dőlt el, még nem volt befejezve“²⁶.

²⁴ Lenin Művei. 3. kiad. XXI. köt. 391. old. (oroszul).

²⁵ Lenin. A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Lásd Lenin. Válogatott művek. 1. köt. 66—67. old.

²⁶ Lenin Művei. 21. köt. 140. old.

Hegel filozófiájában, közvetlenül a francia forradalom után, a rendszer tartalma már reakciós volt. De a reakciós rendszer még forradalmi módszerrel fonódott össze. Ezenkívül ez az az idő, amikor Ricardo a klasszikus politikai gazdaságtant polgári tetőpontjára emelte, és amikor a francia történészek bevitték a történetírásba az osztályharc gondolatát.

Az 1830-as júliusi forradalom után a klasszikus politikai gazdaságtan helyébe a vulgáris közgazdaságtan, a felvilágosodás haladó szociológiája helyébe Comte reakciós szociológiája lépett. És 1848 után a francia történetírásban az osztályharc álláspontját felváltotta az osztályegyütműködés elmélete. De a fejlődés gondolata, ha elszegényedett, mechanikai formában is, éppen ebben az időben, 1848 és 1871 között hatolt be a természettudományból, Darwin és Spencer közvetítésével, a társadalomtudományba, és ez még mindig haladó jelenség volt.

1871-ben azonban megjelent a Párizsi Kommünnel az első proletárhatalom. Ugyanakkor pedig Németországban és Olaszországban felszámolták a politikai széttagoltság feudális rendszerét. Ezzel beállott „a burzsoázia teljes uralmának és hanyatlásának korszaka, amelynek folyamán a haladó burzsoázia áttér a reakciós és a legreakciósabb finánc-tőke rendszerére”²⁷. Ez a korszak 1871-től a század végéig tartott. Gazdasági alapját nézve, ez a korszak átmenet volt a szabadverseny kapitalizmusától a monopolkapitalizmus felé.

Már Spencer pozitivizmusa tagadta, hogy a dolgok lényege megismerhető. De Spencer nem vonta kétségbe a tudomány képességét arra, hogy legalább a *jelenségek* törvényszerű összefüggését megállapítsa. 1871 után azonban felnyomult a pozitivizmus mellé az újkantizmus, amely elvetette a társadalmi törvényszerűségeket s ezzel kizárta a társadalomtudomány lehetőségét.

Ez volt az átmenet az imperializmus és a proletárforradalmak korszakába. Az utóbbi már a velejéig reakciós burzsoázia és a burzsoá tudományosság teljes lesüllyedésének korszaka, melyhez a gazdasági alapot a monopolkapitalizmus szolgáltatta. Bergson a természettudományi fogalomalkotást

²⁷ Ugyanott, 139. old.

is mesterséges műveletnek nyilvánította, Poincaré a matematika fogalmait önkényes konvencióknak tekintette, Mach a fizikai elméletekben a gazdaságos gondolkodás kényelmes termékeit látta. A pragmatizmus pedig minden igazságot hasznossági megfontolásra vezetett vissza. Az objektív, tudományos megismerés alapja ezzel a társadalomtudomány után a természettudományban is elveszett. A következményeket Brunetiére vonta le, aki kinyilvánította „a tudomány csődjét“, nem is sejtve, hogy a valóságban a burzsoázia tudomány s ezzel együtt a burzsoázia csődjét vallotta be. Azzal pedig, hogy a tudományos megismerés alapjait kiküszöbölte, a burzsoázia feltárta a kaput hajdani ellenfele, a feudalizmus vallási ideológiája előtt. A burzsoázia gondolkodásában túlsúlyra jutott a fideizmus, a miszticizmus és az irracionálizmus mindenféle válfaja²⁸.

Ezóta, ha a burzsoázia bizonyos rétegeinél egyes haladó irányzatokkal néha még találkozunk is, a tudomány egyetlen zászlóvivője a proletariátus. És az egyetlen rendszer, amely a haladó társadalomtudományt képviseli, a történelmi materializmus, amelyet a Marx és Engels lerakta alapon a proletárforradalom vezérei, Lenin és Sztálin fejlesztettek tovább a mai színvonalig.

²⁸ A burzsoázia kulturális hanyatlása korábban kezdődött, mint termelési módjának hanyatlása. A kulturális hanyatlás már 1789 után kezdetét vette, míg a kapitalista termelési erők egészen 1871-ig rohamosan növekedtek. Ezt az magyarázza, hogy a kultúrát és ideológiát közvetlenül a termelési viszonyok, illetve a termelési viszonyok és a termelési erők ellentmondása határozza meg. Az utóbbi ellentmondás a proletariátust már abban az időben forradalmasította, amikor a kapitalista termelőerők még rohamosan fejlődtek, és ez a körülmény a burzsoáziát az ideológiai ellenforradalom, s ezzel a kulturális hanyatlás útjára terelte. 1871 után, amikor megkezdődött a monopolkapitalista korszakba való átmenet, a kulturális hanyatláshoz már a termelési erők pangásának tünetei is hozzájárultak. De a burzsoázia kultúra teljes lesüllyedését még az imperializmus korszakában is közvetlenül az határozta meg, hogy a kapitalista termelési mód belső ellentmondásai rendkívül kiéleződtek. És a kapitalista termelőerők fejlődésének elakadása méreteiben még ebben a korszakban is jelentősen mögötte marad a burzsoázia kultúra rothadásának.

TARTALOM

Előszó	5
I. rész. <i>A történelmi materializmus ideológiai előzményei</i> ..	6
1. fejezet. Arisztotelész	9
2. fejezet. Az olasz történetelmélet	11
3. fejezet. A francia felvilágosodás	16
4. fejezet. A restauráció korának történetírói	43
5. fejezet. Az angol politikai gazdaságtan	48
6. fejezet. A francia utópista szocializmus	65
7. fejezet. A német idealista filozófia	86
8. fejezet. Feuerbach valláskritikája	116
II. rész. <i>Marx útja a történelmi materializmushoz</i>	121

Felelős lektor: Varga Iván

A könyv szedését 1952. április 2-án kezdték meg. Megjelent május 15-én,
5000 példányban.

4489. Franklin-nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28.
Felelős: Vértés Ferenc.